



مذاهب و شخصیات

فلاسفہ وجودیون

تألیف

فواد کامل العزیز



مذاهب و شخصیات

فلاسفہ وجودیون

تالیف

فواد کاسل عبد العزیز

مقدمة

يخطئ من يعتقد أن هناك منهجا قائما بذاته يسمى « الوجودية » ، إذ لا وجود لغير « وجوديات » مختلفة تشتت في بعض العناصر ، وتسمى بأسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها . فهناك وجودية « كير كجورد » ووجودية « نيتشه » ووجودية « هيدجر » ووجودية « يسيرز » ووجودية « مارسل » . . . إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من « الوجود » بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم .

ومن هؤلاء الفلاسفة من يذهب إلى القول بأن « الوجودية » معرفة هي في الواقع قضاء مبرم على الوجود ، لأنها كلمة عامة مجردة تحمل طابع المذهب . ولقد قامت فلسفة الوجود أصلا للقضاء على المذهب (système) في الفكر الفلسفي ورفعت منذ البداية لواء الثورة على كل تعميم وتجريد .

ويخطئ أيضا من يظن أن الفلسفات الوجودية قد ظهرت بين يوم وليلة ، وأنها بدعة شيطانية كغيرها من البدع لا تلبث أن تنتشر ويتحدث الناس بامرأها لما فيها من غرابة وطرافة وخروج على المألوف دون أن تكون لها مقدمات سابقة أو تهديد طويل ، أو منافع قديمة . والواقع أن التفكير الوجودي حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقت حلقات أخرى ومهدت لقيامه عوامل ومقدمات كثيرة .

ومن المؤرخين من يلتزم أصول الفكر الوجودي في التوراة والإنجيل ، فالأنبياء الذين كانوا شهودا على أفكارهم والذين حيوا عقيدتهم واعتقدوا بحياتهم ، هؤلاء جميعا وجوديون وأن لم يكونوا فلاسفة ، بل أنهم وجوديون لأنهم لم يتفلسفوا ولم يحاولوا إثبات شيء عن طريق البرهان العقلي والقياس المنطقي ، حتى وجود الله نفسه لم يحرصوا على إثباته بالدلة والأقيسة المنطقية . فماذا فعلوا إذن ؟ لقد حملوا إلى الإنسانية مجموعة من الحقائق العينية التاريخية التي تدور كلها حول أصل الإنسان وحاضره ومصيره . . . وبالاختصار لقد حملوا إلى الإنسانية « رسالة » معينة هي الاتصال بالله اتصالا شخصيا مباشرا في محاولة للخلاص وليس في هذا كله تصورات مجردة أو معرفة خالصة أو منهج عقلي .

وقبل هؤلاء الأنبياء كان سقراط الفيلسوف اليوناني الذي ظل طوال حياته يحاور الناس في الأسواق حول معان تمس حياتهم في الصميم والذي جعل لنفسه شعارا هذه الكلمة الحية النابضة « اعرف نفسك بنفسك » ، ثم تلاه الفلاسفة الرواقيون الذين حاولوا السيطرة على نفوسهم عن طريق كبح شهواتهم ورياضتها والتحكم في نهاية الأمر

في مصائرهم . واننا لنجد عند « القديس أغسطين » وهو من أباء الكنيسة المسيحية عناصر يمكن أن تعد بدورها وجودية مثل العبارة التي اتخذها شعاعاً حينما يناجي الله بقوله « أن أعرف نفسي وأن أعرفك » أو حينما يقول « تظل أفئدتنا قلقة حتى تستريح في الله » وهذه العبارة تلخص كتاب « الاعترافات » الذي ألفه القديس أغسطين لوصف السبيل إلى الشاق الذي أفضى به إلى الله ، فالقلق هو الدافع والمحرك الأول في هذا الطريق الإلهي الطويل ، كما أنه يعبر عن أعماق حالات الطبيعة الإنسانية وهي حالة الشقاء البالغ التي يستشعرها إنسان ضال لم يهتد بعد إلى الله . وهذه نفمة عزفها الفلاسفة الوجوديون جميعاً دون استثناء ونعنى بها نفمة « القلق » .

ونستطيع أن نلمح في « باسكال » و « بلوندل » الفرنسيين تابعين لهذا الفكر الأغسطيني ، وأصلين مباشرين للحركة الوجودية في فرنسا ؛ فكلاهما حاول الكشف عن طبيعة الإنسان وعن سر وجوده ، وكلاهما كان يعتقد أننا رغم وجودنا في هذا العالم دون إرادة منا مسئولون عن مصائرنا ، وأننا جميعاً نبحت عن السعادة دون أن نشر عليها حتى يتلقنا الموت ، وكلاهما كان يبحث عن معنى « الوجود الإنساني » .

ولكن ما هي العناصر المشتركة والسمات العامة التي تجعلنا نضم عدداً من المفكرين داخل إطار واحد « هو إطار الفلاسفة الوجوديين » ؟ والمشكلة في صورة أوضح هي : كيف نميز الفيلسوف الوجودي عن غيره من الفلاسفة ؟

إننا نجد عامة أن تاريخ الفكر يتأرجح بين تيارين عظيمين : أحدهما يرى أن العقل الإنساني قادر على تفسير كل شيء ، وأنه يستطيع إخضاع الظواهر جميعاً لمنطق قاس لا يرحم ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب العقلية *systèmes rationnels* والمثل الأعلى لهذه المذاهب هو العلم الرياضي أو المنطق ، فتحاول هذه المذاهب أن تستنبط قضاياها من مقدمات ثابتة ، وأن يسلمها الاستنتاج إلى استنتاج غيره ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهي تبتمد في هذه الحركة قدر الامكان عن المؤثرات الشخصية والعوامل الدائية والمميزات الفردية .

أما التيار الآخر فعلى العكس من ذلك ، يهتم قدرة العقل على هذا التفسير الشامل ، ويرتبط بالتجربة وحدها محاولاً تسجيلها ووصفها كما هي في أمانة ودقة ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب التجريبية *Les systèmes empiriques* وبين هذين التيارين مذاهب تأخذ من هذا وذاك بنصيب قبل أو كثر .

وليس من شسك أن هذين الاتجاهين يشسبمان كوامن الطبيعة الإنسانية إلى حد كبير ، وكلنا نحاول في لحظات تأمله الفكرى أن نجد تفسيراً معقولاً لهذا الخليط غير المتجانس من التجارب المتباينة المتناقضة ، وقد يهتدى في هذه المحاولة إلى تفسير أو آخر ، وإن أعجزته المحاولة وضاعت به السبل ، اكتفى بالتجربة الراهنة واستسلم للواقع ، وقنع في نهاية الأمر بالنظر إلى الظواهر يتلو بعضها بعضها كالشريط السينمائي

دون محاولة للتعليل او التحليل . ومن الناس من يحرص على اعتناق مذهب من المذاهب رغم ما يقدمه الواقع من دحض لهذا المذهب وذلك لما يمنحه الاهتداء الى مذهب - ايا كان - من استقرار وطمأنينة وراحة بال .

وقد نشأت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام ، ومذهب «هيجل» بوجه خاص، وهو المذهب الذي تصل فيه النزعة العقلية الى ذروتها ، وتتخذ اكمل صورة لها في تاريخ الفكر الانساني ، وهذه الثورة على «هيجل» هي القاسم المشترك الاعظم بين الفلاسفة الوجوديين بحيث نستطيع ان نحدد السمات الوجودية العامة ابتداء من هذه الثورة على «هيجل» . فلا بد اذن من فكرة عابرة عن مذهب «هيجل» .

ورث «هيجل» عن «أفلاطون» و «أرسنوزا» رغبة قوية في البحث عن ماهية الاشياء أو عما هو ثابت خالد دائم في الوجود ، والوصول الى حقيقة شاملة صالحة لكل زمان ومكان ، والارتفاع فوق كل تحول وصيرورة في الكون متوسلا في هذا الارتفاع بالعقل وحده . وكان «هيجل» يعتقد اعتقادا جازما في وجود عقل مطلق ، وأن كل ما في الوجود يرتبط ارتباطا منطقيا ، فكل فكرة من افكارنا وكل لمحة من مشاعرنا لا معنى لها الا لانها ترتبط بشخصياتنا ، وهذه لا معنى لها الا في داخل الدولة ، والدولة لا معنى لها اذا لم تتخذ وضعها الخاص بها داخل اطار التاريخ الانساني ، والتاريخ الانساني ليس له معنى الا داخل اطار الفكرة المطلقة أو الله كما يتصوره «هيجل» ، وعلى ذلك لا نستطيع ان نفهم شيئا مما يختلج في نفوسنا الا بالرجوع الى هذه الاطارات جميعا ، والتي يحتوي بعضها البعض الآخر . فمن الفكرة العابرة الى الشخصية الفردية الى المجتمع والدولة والنوع الانساني واخيرا الى الروح المطلقة أو الله .

وعلى هذه الفلسفة ثار « كيركجورد » ثار ثورة عنيفة فأقام الدائية «subjectivité» مكان الموضوعية «objectivité» ومعنى «الدائية» عند كيركجورد اننا نستطيع بقوة الماطفة وقوة الشهوة في الوصول الى حقيقة وجودنا ان نصل الى هذه الحقيقة . «وكيركجورد» يرفض أن يكون فقرة في نسق عام شامل للوجود ، فيقول ردا على هيجل « تستطيع ان تقول كل ما تريد ، ولكنني لست مرحلة منطقية في مذهبك ، أنا موجود ، وأنا حر ، وأنا فرد ولست تصورا ، ولا تستطيع اية فكرة مجردة ان تعبر عن شخصيتي وان تعرف ماضي وحاضري . وعلى الأخص مستقبلي ، وأن تستنفد امكانياتي ... ولا يستطيع أي قياس أن يفسرني أنا أو حياتي أو الاختيارات التي أقوم بها ، أو أن تعمل مولدي ومماتي ، ومن ثم فإن أفضل ما تفعله الفلسفة هو ان تدع ادعائها المجتونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا ، وأن تركز اهتمامها على الانسان ، فتصف الوجود الانساني كما هو .. هذا وحده هو المهم أما الباقي فعبث » .

فلذا أردنا اذن أن نضع ايدينا على عنصر مشترك في الفلسفات

الوجودية لم نجد في بداية الامر غير عناصر سلبية هي : رفض كل فكر موضوعي منطقي مجرد ، ورفض لكل منهج عقلي يرمى الى تفسير الكون تفسيراً شاملاً .

اما من الناحية الايجابية . فاننا نجد من العسير علينا حقاً أن نقدم « للوجودية » تعريفاً مانعاً جامعاً كما يقول المناطقة . . فهل الوجودية نزعة الى تأليف فلسفة « ذاتية » كما رأينا ذلك عند كير كجورد ؟ ولكن أين نضع فلسفة هيدجر وسارتر من هذه النزعة ؟ ان « برديايف » و « يسبرز » وهما فيلسوفان وجوديان يتهمان « هيدجر » و « سارتر » بأنهما يحاولان انشاء « علم للوجود » « Ontologies » وبذلك يصبح الوجود موضوعاً للفكر ، وهو ما تأباه الفلسفة الوجودية كل الابداء .

هل الفلسفة الوجودية نزعة تتخذ من الوجود الانساني محورياً للدراسة والبحث ؟ ليس من شك ان الفلاسفة جميعاً اتخذوا من الانسان موضوعاً للدراسة والبحث ، ولكن هل يكفي هذا لكي يكون الفيلسوف وجودياً ؟

الاختلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوجودية هو ان الانسان في الاولى موضوع علم ، بينما نجده في الاخرى موضوع تجربة . ونقطة البداية في الفلسفات الوجودية هي دائماً التجربة العينية الحية التي يعانيها الانسان مباشرة بينما قد يكون في الفلسفات الاخرى نهاية البحث بعد تهديد طويل ، في البحث عن الله او الوجود او الكون او المجتمع او قوانين الحياة والطبيعة . . . الخ .

وفضلاً عن ذلك فان الفلسفة الوجودية تحاول أن تعرض سياق تفكيرها في جوه الاصيل النابض بالحياة ، ولهذا كانت الروايات والمسرحيات واليوميات التي كتبها الفلاسفة الوجوديون ابلغ تعبير عن الفكر الوجودي .

نستطيع اذن أن نسمي « فلسفة وجودية » كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي لجعل من الانسان محورياً له ، في مقابل التفكير المجرد الذي يتسلسل وفقاً للمنطق ويؤلف نسقاً من الافكار يشمل الكون كله في تفسير متلاحم ، واذا اردنا الدقة نقول ان التفكير المجرد يهتم بالانسان كمعصر من عناصر الكون ، وأن ينظر اليه من وجهة نظر موضوعية صرفة ، بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطاً أساسياً رئيسياً بالانسان محاولاً الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة وباعتباره فرداً له وجوده الخاص . .

فهناك اذن اتفاق بين الفلسفات الوجودية من ناحية الموضوع وهذا الموضوع هو الوجود الانساني في واقعه المعيني الملموس ، واتفاق آخر من ناحية التهج وهو التجربة المباشرة التي تستحيل الى وصف تحليلي .

غير اننا نستطيع ان نقسم الفلسفات الوجودية الى تيارين متعارضين داخل جنس واحد فنقول ان هناك وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة ومحبك الاختلاف هنا هو موقف الفيلسوف الوجودي تجاه الله .

الموقف الأول يضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله . ويتخذ هذا الموقف كل من « كير كجورد » و « يسبرز » و « مارسيل » ، والموقف الثاني يرى الانسان وحده في عزلة تامة ، ويتخذ هذا الموقف « نيتشه » و « هيدجر » و « سارتر » .

ولكننا نستطيع من وجهة اخرى ان نرى في الفلسفات الوجودية تيارين متعارضين تقريبا ، وهذا هو التقسيم الذي نرضاه لانه اعمق في الخلاف وابعد في التباين .

اما التيار الاول فيمثل « كير كجورد » و « يسبرز » . ويعتقد كلاهما ان التحليل الوجودي لا يقودنا الى حقيقة كلية شاملة . والتجربة التي يعانيها الانسان لا يمكن التعبير عنها لانها ابعد ماتكون عن الشمول والتعميم ، والوجود الحقيقي هو « الصمت » حتى بالنسبة الى انفسنا . وتتخذ هذه الفلسفة شعارا كلمة أحد آباء الكنيسة اذ يقول « انفسنا لا نقول أشياء عظيمة وانما نحياها » .

اما التيار الثاني فيمثل « هيدجر » و « سارتر » ، اذ يريد كل منهما اقامة علم للوجود *Ontologie* . اما كيف أصبحت هذه المحاولة ممكنة فهذا ما تفسره فلسفة ادmond هسرل الفيلسوف الألماني الكبير (١) فبغير هذه الفلسفة الظاهرية كما يسميها « هسرل » لم يكن من الممكن أن تقوم فلسفة « هيدجر » أو « سارتر » . . وهسرل هو الذي جعل من الفكر الوجودي « مذهباً » بالمعنى الهيجلي القديم برغم أنه لم يكن هو نفسه وجوديا لانه يصدر عن اصول أخرى غير اصول الفلسفة الوجودية فهو من تلاميذ « ديكارت » و « كانت » .

ولقد كانت نقطة البداية في فلسفة « هسرل » هي مشكلة الصلة بين العالم الداخلي أو عالم الذات ، وبين العالم الخارجي أو عالم الموضوع وهذه الفلسفة تستهدى النتائج التي وصل اليها « كانت » بتقسيمه المعروف للكون الى « عالم الظواهر » و « عالم الشيء في ذاته » ، والعالم الاول هو وحده الذي نستطيع معرفته . وقد سار تلاميذ « كانت » في هذا الطريق الى ابعد مداه وخاصة « هيجل » . فرفضوا فكرة « عالم الشيء في ذاته » وأكدوا ان لاوجود لغير افكارنا عن الظواهر . فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود .

والمذهب الظاهري كما نادى به « هسرل » هو محاولة للدراسة

(١) ولد هسرل سنة ١٨٥٩ . وكان طوال حياته أستاذا جامعيا . وقد بدأ بالتدريس في جامعة « جوتينجن » الألمانية ، ثم في جامعة « فريبورج برسجاو » ، حيث شغل فيها منصب العميد ، وأقصاه الحكم النازي عن هذا المنصب ، فالتجأ الى سويسرا حيث ظل بها الى ان مات سنة ١٩٣٦ . ولم يترك هسرل مؤلفات عديدة ولكن المؤلفات التي تركها غاية في العمق والتعقيد ومنها « أبحاث منطقية » و « تأملات ديكارتية » و « الفلسفة كعلم مضبوط » و « أفكار عن الظاهرية الخالصة والفلسفة الظاهرية » .

الظواهر كما نعانيتها في نجاربنا الداخلية المباشرة دراسة وصفية للوصول الى ما هو أبعد من الظاهرة نفسها أو بمعنى أدق للوصول الى « ماهية الظاهرة » أو الظواهر النفسية عامة وبلوغ بعض الحقائق الثابتة عن الشعور .

و «هرل» لا يهتم بمشكلة الروح أو الشيء في ذاته أو بالمشاكل التقليدية في الفلسفة وإنما يضعها «بين الأقواس» «entre parenthèses» وهذا ما يسميه بالتوقف «époché» عن حل هذه المشاكل اعتقاداً منه أنها تعوق تقدم الفلسفة ، والأولى بالفلسفة أن تهتم بما يقع في حسنا الداخلي من تجارب مباشرة نستطيع أن نلمسها ، وأن نخضعها للتشريح وهو يذكرنا هاهنا بالشك الديكارتي . والمحور الذي تدور حوله فلسفة هرل هو « الأنا » أو الذات المفكرة بنوع خاص ففلسفة « هرل » «انعكاسية» بمعنى أنها تفكير عن التفكير أو هي فلسفة استنباطية يحاول فيها الفيلسوف أن يسبر غور تفكيره ليصل الى ماهيته ومن هذا الاستبطان يخرج هرل ببعض « التركيبات » «structures» للنشاط الفكري أو الشعوري كتركيب الإدراك والذاكرة والتذكر . . الخ ، وهذه التركيبات يسميها هرل بالماهيات «essences» ولكنها تختلف عن الماهيات كما يفهمها الفلاسفة القدماء اختلافا تاما فهي ماهيات لا تقوم بذاتها أو في عالم منفصل كما يذهب الى ذلك أفلاطون مثلا أو هي نماذج مثالية عن أشياء ممكنة . . . هي ليست بشيء ، من ذلك عند « هرل » وإنما هي معطيات واقعية تنتج عن اصطدام الشعور الداتي بالأشياء الخارجية ، ولكنها مع ذلك عامة كلية ، ونبليها عن طريق المعاناة المباشرة ، أو ما يسميه هرل «بالاحالة الصورية» ولا نبليها عن طريق المقارنة .

ويصل «هرل» من هذه الدراسة المتعمقة للشعور الداتي الى أن التركيب الاساسي لهذا الشعور هو أنه يحيل دائما الى شيء غيره ، فالشعور دائما شعور بشيء ما ، ولا مجال للقول مع ديكارت «أنا أفكر» فحسب ، والأصح أن أكمل هذه العبارة قائلا : « أنا أفكر في شيء ما » وموضوع الفكر شيء مباشر كالفكر نفسه ، ولا وجود لفكر دون موضوع أو دون شيء يختلف عن طبيعة الفكر نفسه .

وسنرى حينما نعرض لفلسفة كل من «هيدجر» و «سارتر» كيف اتخذ كل منهما نتائج هذه الدراسة مقدمات لفلسفتيهما .

هذا عن المؤثرات الفلسفية ، اما المؤثرات التاريخية التي كانت سببا في ذبوع الوجودية وانتشارها في العصر الحديث ، فأهمها الحروب العالمية الأخيرة ، وما أصابت الإنسان من محن وقظائع وأزمات ، وما أشاعته في نفسه من عدم الاستقرار وما يتفرع عنه من قلق وحيرة وشكوك .

كان لهذا كله اثر واضح في اندفاع الإنسان نحو التفكير في محسره وانصرافه عن التفكير المجرد ، والتصورات الجوفاء التي لا تمس حياته في الصميم ، وجعلته المصائب والمحن أكثر تلهفا على البحث عن مذاهب

ترتبط بالحياة وبالواقع اليومي وترشده الى المسالك العملية التي
يستطيع أن يسلكها في حياته ، وأرغمته على العودة الى نفسه والتشكك
في القيم التقليدية التي عرفها من قديم ، وكأنما اقتلعت الحروب كل
ما كان يرتديه « الإنسان » من ثياب زائفة ، وتقاليد بالية لا قيمة لها .
فأخذ يبحث عن معنى جديد للحياة لم يكن لها من قبل ، وشرع يطلب
حلولاً جديدة للمشاكل التي تعترض سبيله في الحياة .

وسنحاول أن نعرض في هذا الكتاب ست وجوديات حاولت أن
تقدم هذه الحلول الجديدة . وسواء نجحت هذه الوجوديات أو فشلت
في تقديم هذه الحلول فإنها على كل حال خطوات في الطريق الذي يمكن
أن يقود الإنسان الى نفسه .

کیرکجورد

(۱۸۵۵ - ۱۸۱۳)

الوجودى الحق هو ذلك الذى يستمد فلسفته من حياته ، و« كير كجورد » من هذه الناحية وجودى من الطراز الأول ، فقد دارت فلسفته كلها حول موضوعات الخطيئة والحرة والحب والزواج والندم والتفكير والغواية والمصير - ذلك لانه عانى هذه المشاكل جميعا معاناة عنيفة حية نابضة ، لم يفترضها افتراضا ولم يخلقها خلقا ولم يبحث فيها بحثا أكاديميا مجردا خاليا من الهم والقلق ، وانما كانت هذه المشاكل بالنسبة اليه مسائل حياة أو موت ، وكان لا بد له أن يقطع فيها برأى ليتخذ سلوكا معينا فى الحياة وفى علاقاته بالآخرين ، ولذلك كان لابد لنا من أن نفهم الاحداث التى مرت بحياته قبل أن نتعرض لتحليل فلسفته .

ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن طفولة « كير كجورد » دون أن ينتابه شعور عميق بالمعطف والراء . فقد ولد كير كجورد سنة ١٨١٣ من أب اقلت ضميره خطايا وآثام عديدة واستبدت به شهوة هائلة الى الاعتراف بهذه الخطايا والآثام . وكان الشعور الدينى قد بلغ عنده مبلغا كبيرا من الهوس والحمق بحيث كان يتحدث الى طفله البريء حديثا متصلا من الخطيئة والتكفير والندم مما أدهق نفسية الطفل الساذج وقتل فى نفسه كل للقائية ومرح ووضع فى رأسه أفكارا غامضة من هذه المعانى جميعا ويقول « كير كجورد » من هذه الفترة من حياته : « أن أبى كان ينسى الفارق الكبير بين الطفل وبينه ، وينسى أن الطفل برئ ومن ثم لا يستطيع إلا أن يسمى الفهم » . وكان يشبه نفسه وما يناله من وطأة هذه الأفكار بجواد مشدود الى حربة ثقيلة تجمله بلهث وينكفىء على وجهه فى النهاية .

وهكذا نشأ « كير كجورد » نشأة حمقاء كما كان يسميها ، وبدلا من أن يظفر من أبيه بالمعاملة التى يظفر بها الأطفال عادة فى مثل سنه اعتبره أبوه منذ البداية شيخا كبيرا ، فلم يعرف « كير كجورد » معنى للطفولة وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره .

وكان طبيعيا أن تحدث هذه التقوى الكثيرة المرهقة أثرا عكسيا على نفسية الطفل الفضة الرقيقة ، اذ دفعته الى الاعتقاد بأن الدين لا يستطيع أن يجلب للإنسان السعادة وراحة الضمير . وكيف لا يعتقد ذلك وهو يرى أباه فى أحزان وآلام متصلة رغم تقواه وشدة تعلقه بالدين ؟

وكانت هذه الطفولة المسنة سببا للكآبة العميقة التى خيمت على حياة « كير كجورد » كالحسابة الجهمة منذ مولده حتى وفاته .

غير أن طبيعة كير كجورد المزدوجة أبت عليه أن يستسلم لهذه الكآبة فكان يخفيها تحت ستار انيق من المرح والخفة والثروة حتى لا يكشف أحد مأساته الداخلية الدامية .

وفضلا عن ذلك فان وقوفه من دين أبيه موقف التشكك تركه
فريسة لحيرة رائعة لا يعرف فيها حدود ذاته ... والتي في نفسه
فراغا هائلا لا يدرى كيف يملؤه ، ولم يجسد مفرا في نهاية الامر من
الانغماس في الرذيلة الى اذنيه ، لعله يملأ هذا الفراغ الذي خلفه الافتقار
الى الايمان !

يبد أن كل حياة حسية تحمل في طياتها بذور اليأس . واذا نظر
الانسان الذي يعيش هذه الحياة الحسية الى العالم المضطرب حواليه،
وجد خليطا كبيرا من المعارف والآراء والدراسات التي لا تعنى شيئا
بالنسبة اليه ، وانما يستخدمها خياله ليزين بها قصورا وهمية ، يحيا
فيها كالميت ، وتصبح الحياة في هذه الحالة كأنها أسطورة من الأساطير
أو قصة من القصص ، وكما تموت بعض الحشرات ساعة الاخصاب
فكذلك تحمل كل متعة حسية في ثناياها عوامل موتها . والسلاح
الوحيد الذي يدفع به الرجل الحسي الملل عن نفسه هو سلاح السخرية
والتهمك ولهذا كان « كير كجورد » في هذه الفترة الحسية من حياته
ساخرا أشد السخرية ، ممعا في التهمك بنفسه وبغيره ، وكثيرا
ما راودته فكرة الانتحار ، غير انه أخذ يذودها عن نفسه في كثير من العنف
حتى استطاع أخيرا وفي بدء شديد أن يتخلص شيئا فشيئا من هذه
الحالة المضطربة الحائرة .

وكانت وفاة والده سنة ١٨٣٨ من العوامل التي أخرجته من تلك
الحالة التعمسة ، فان وفاده للذكرى أبيه حملته على تحقيق رغبته الأخيرة
في ان يصبح قسيسا . وهكذا عاد « كير كجورد » الى دراسة اللاهوت،
وتحضيره للدكتوراه ، واتكب على العمل والبحث كعلاج لحالته تلك .

وفي هذه الحالة من التفاؤل والرغبة في ان يحيا كالآخرين تقدم
لخطبة « ريجينا أولسن » .

واذا كانت علاقة « كير كجورد » بأبيه قد تركت في حياته وفلسفته
اثرا عميقة فان علاقته بريجينا ، قد تركت مثل هذه الآثار .

وكان « كير كجورد » في الرابعة والعشرين من عمره حينما التقى
بهذه الفتاة التي لم تتجاوز الرابعة عشرة ، ويستطيع المرء أن يتصور
هذا اللقاء بين شاب على مثل هذه النفسية المعقدة ، وفتاة بريئة ساذجة
بسيطة لا خبرة لها بالحياة . ولعل هذه الساذجة هي التي أغرتة بالفتاة
لأنها تتمتع بصفات تنقصه منذ البداية ، والعلاقة التي قامت بينهما
أشبه بالعلاقة التي قامت بين « مرجريت » و « فاوست » في قصة
« جيته » الخالدة .

وكان طبيعيا أن تفشل هذه العلاقة ، فان الكتابة العميقة التي
سيطرت على نفسيته منعتة من أن يفتح قلبه لخطيبته ، وحرمتة من أن
يثق بها ثقة تامة .

وفضلا عن ذلك كان « كير كجورد » يعتقد اعتقادا راسخا أن كل
من ينتسب الى أمرته تحق عليه اللعنة ، وقد قص عليه أبوه فيما كان
يقص عليه انه وقف ذات مرة على قمة أحد الجبال وتحنى الله وصوب

عليه الشكائم والسباب . وقد أكد هذه اللعنة في نفس « كير كجورد »
ما رآه من موت عدد كبير من أشقائه وشقيقاته في سن مبكرة ، وحينما
تزوج أخوه ماتت زوجته الشابة بعد فترة قصيرة من زواجهما ، وكان
أبوه يردد دائما هذا القول وهو انه الصليب المنسوب على قبور أبنائه .

والمعجب أن « كير كجورد » تقبل هذا القول وسلم به ، وكأنه
قانون أو وحى منزل لا مدخل للشك فيه حتى بات يعتقد هو الآخر أنه
سيموت في سن الثالثة والثلاثين .

وحاول في أول الأمر أن يدفع « ريجينا » الى أن تفسخ الخطبة
بنفسها وذلك بأن يوحى اليها بأنه شخص منحرف ، وأنه لم يرد غير
أغوائها فحسب ولكنه أخفق في هذه المحاولة ، وازدادت به ريجينا
تشبها ، فلم يجد بدا من أن يفسخ الخطبة بنفسه ..

وكان فسخ هذه الخطبة أشبه بازاحة سد منيع عن طريق السيل،
فقد أخذ « كير كجورد » يكتب في سرعة فائقة وخصوبة لم يعرف لها
تاريخ الفكر مثيلا ، وكان في بداية الأمر يوجه ما يكتب الى ريجينا
محاولا تبرير فعلته العجيبة . وعاش منذ ذلك الحين حياة مزدوجة ،
ففي النهار كان يغشى المجتمعات حيث أصاب نجاحا كبيرا ، وظهر
بصدقات عديدة ، وفي الليل كان يستسلم لكآبته والهامة ، ويستغرق
في الكتابة ، وعاد مرة أخرى الى حياته الحسية الجمالية ، وكأنها يبحث
عن « الزمن المفقود » ، على حد تعبير «مارسل بروس» هربا من الألم .

ولم تلبث « ريجينا أولسن » أن تزوجت من « شليجل » وكان هذا
الشاب يحبها قبل أن يلتقي بها كير كجورد . وهنا ثاب « كير كجورد »
الى رشده . واتسعت رسالته من رسالة موجهة الى « ريجينا » الى
رسالة موجهة لتشمل الناس كافة . وتولد في نفسه شعور قوى بهذه
الرسالة . ورغبة عنيفة في الاقتراب من نفسه ، وفهما فهما صحيا ،
والقضاء على كآبته قضاء مبرما .

وفي سنة ١٨٤٨ سيطرت على « كير كجورد » هذه الفكرة : وهي
أننا نحيا جميعا في اليأس ، وأن اليأس هو الخطيئة الاصلية ، حتى
هؤلاء الذين لا يعترفون بذلك ويحيون حياتهم الحسية انما يحيون في
اليأس دون أن يعلموا ، فالاعتراف باليأس أول مراحل الصلاح ، وفي
هذه الأثناء ألف « كير كجورد » كتابه « المرض القاتل » وفيه سجل هذا
الاكتشاف ، وهو أن اليأس ليس حالة خاصة به وحده ، ولكنها شاملة
كامنة في الناس أجمعين ، والشفاء الوحيد منها لا يكون الا بالايمان ،
والايمان لا يكون بغير استشهاد .

وهكذا كانت فكرة الخلاص عند « كير كجورد » مرتبطة دائما بفكرة
الاعتراف ارتباطا وثيقا ، وهو في هذا يشبه والده الى حد كبير ، كما
أن اهتمامه بفكرة الخطيئة كان نتيجة لتلك الأحاديث التي كان أبوه
يلقيها على مسمعه أثناء نزهاتهما معا . بيد أن فكرة الخطيئة تحولت
في نظر « كير كجورد » من فعلة جزئية ملموسة مضادة للفضيلة الى حالة

عقيقة عامة لا شعورية وأصبحت جوهر الشعور الذي يفيضاد الإيمان؛
والياس من الشفاء هو ياس من العنابة الالهية .

وكان «كيركجورد» يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يقودنا الى
الله . والى المفسرة . وفي هذا يقول «كيركجورد» في دعاء يذكرنا
بأبي حيان التوحيدي في اشاراته الالهية : يا اله السموات ، لا تكن مع
خطايانا علينا ، ولكن كن معنا على خطايانا حتى لا يكون التفكير فيك
تذكيرا لنا بخطايانا التي اقترفناها ولكن بمفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا،
ولكن كيف تنقذنا » . وكتب ايضا في يومياته ، « اننى اعتقد في غفران
الخطايا ، ولكننى افهم هذا الغفران بهذا الفهم ، وهو ان اسحب خلفي
طوال حياتى العقاب الذى استحقته ، وان اظل دائما فى سجنى المؤلم
من التنسك ، منقطعا عن الناس . ولكننى اعتقد فى عفو الله . واذا لم
يستطع ايمانى ان يبلغ درجة عالية ، فانه يستطيع على الأقل حمايتى
من الياس .. »

ومع ذلك ظل كير كجورد مخلصا لكآبته حتى النهاية . وكتب ذات
مرة « اننى اذا كنت قد أصبحت كاتباً ، فذلك بفضل ربيجينا وكآبتي
واموالى » .

وما كاد « كير كجورد » يفرغ من تأليف أحد كتبه حتى تعرض
لمحنة قاسية إذ خيل اليه أنه يستطيع أن يتحدى صحيفة من تلك
الصحف التى تميش على التشهير بالشخصيات البارزة فى المجتمع
الدنمركى وهى صحيفة « القرصان » ويديرها شاب يهودى ذكى يدعى
« جولد شميث » . وبدأ التحدى بأن نشر شخص يدعى « مولر » نقدا
لاذما لكتاب كير كجورد « مدارج فى طريق الحياة » ولم يجد كير كجورد
بدا من الرد عليه واماطة اللثام عن حقيقته ، وهو أنه الرأس المندير
المختفى خلف فضائع « القرصان » . وكان « مولر » يسمى لكبرى
الاستاذية فى الجامعة ، فحطمت مقالات كير كجورد نهائيا ، فلم يجد
« مولر » مناسبا من مبارحة الدنمركى الى فرنسا .

وهنا أعلنها « جولد شميث » حربا شمسواء على « كيركجورد » .
فلم يدع عددا من صحيفته دون أن ينشر لكيركجورد صورا كاركاتورية
مضحكة ، ومقالات للاستهزاء به والتهكم عليه ، ورغم أن المثقفين
الدنمركيين كانوا يحتقرون هذه المجلة لدناءة أساليبها ، وخسة الفايات
التي تسمى اليها ، فقد وجدت هذه الحملة على «كيركجورد» آذانا
صاغية من جماهير الشعب ومن المثقفين الذين كانوا يضحكون منه فى
أكمامهم حسدا على حد تعبيره .

وأصبح « كيركجورد » بعد هذه الحادثة شخصية شعبية يتنذر
بها الناس فى المجتمعات ، مما زاده عزلة وكآبة وشعورا قويا بالهوة
انعمية التى تفصله عن الجماهير ، وكان يقول معزيا نفسه أن هذه
الحادثة قد أضاعت وترا جسديدا الى عبقريته . ألم يكن يدعو الى
الاستشهاد ؟ وقد خلقت منه هذه الحادثة شهيدا فى نظر نفسه على

الأقل ، والم يكن يعتقد أن الكاتب الحق هو الكاتب المضطهد ؟ وقد جعلته هذه الحادثة موصفاً للاضطهاد .

وقبل أن يخف أوار هذه الحملة تعرض « كير كجورد » لحملة أخرى لا تقل عن الحملة الأولى هولاً وعنفاً ، وبدأت هذه الحملة سنة ١٨٥٤ بموت أسقف « كوينهاجن » ويدعى « مينستر » وقد وصفه خلفه أثناء تأبينه بأنه كان « شاهداً على الحقيقة » فاتخذ كير كجورد من هذا الوصف مناسبة للهجوم على الكنيسة هجوماً شاملاً ، فاعترض على أن يوصف شخص مثل « مينستر » بأنه شاهد على الحقيقة ، فإن شاهد الحقيقة يجب أن تكون حياته نهياً للمعارك الداخلية ، والخوف والارتعاد ، وهذفاً للأغراء وأحزان الروح والآلام الأخلاقية ، شاهد الحقيقة يشهد عليها حينما يتجاهله الناس ويزدرونه ويسخرون منه ويستعزئون به ؛ أن شاهد الحقيقة شهيد ، ولكي نميز شاهد الحقيقة عن غيره فلا بد أن ندرس علاقة حياته الشخصية بما يقول ، فإن ما يقوله يجب أن يكون تعبيراً عن حياته ، وشتان بين حياة « مينستر » وبين الحياة التي يجب أن يحيها شاهد الحقيقة ، فإن حياة « مينستر » كانت تخلو من العنصر الوجداني التراجمي ، وهو جوهر الحياة الدينية .

ونالت هذه المحنة الأخيرة من صحته ، وتركته عليلاً سقيمياً حتى وقع مفسياً عليه في أحد شوارع كوينهاجن في الثاني من أكتوبر سنة ١٨٥٥ ، وأسلم روحه في الحادي عشر من نوفمبر من العام نفسه عن الثنين وأربعين عاماً .

من هذا نرى أن « كير كجورد » كان طيلة حياته مشغولاً بمشكلة خطيرة ، بل لعلها أخطر المشاكل جميعاً ، وهي مشكلة نفسه ، وتحديد معنى مصيره الخاص ، وعلاقته بالطلق ، وهي مشكلة لا يستطيع إنسان أن يعينه على حلها لأنها مشكلة شخصية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

كان « كير كجورد » يبحث عن الله ، ولم يكن يريد أن تقوم بينه وبين المطلق وساطة من أي نوع حتى ولو كانت الكنيسة المسيحية نفسها . وكان يعتقد أن الاتصال بالله لا يكون بأن يبحث الإنسان عما هو عام ومشترك في نفسه مع الآخرين ، ولكن على العكس من ذلك ، أن يتعمق ما هو فردي متميز خاص في نفسه ، وفي هذا التعمق ينكشف الله للفرد ، فمن التناقض أن يبحث الإنسان عن الوجود خارج نفسه ، لأن كل ما هو خارج النفس ظاهر بالنسبة إليها ، وإنما يجب أن يبحث عن الوجود في أعماق نفس ، لأن هذه النفس تشارك في الوجود .

وهكذا يضع « كير كجورد » في مقابل الفكر الموضوعي الذي لا يهتم إلا بكل ما هو عام مشترك في الأشياء ، الفكر الذاتي أو الفرد أو الاوحد Unique الذي لا مثيل له ، والذي يجعل من نفسه ومن مصيره محور اهتمامه اهتماماً لا نهائياً وهو الذي يعتقد أنه في تطوره دائم وأن عليه رسالة يجب أن يؤديها . وأمانة يجب أن ينهض بأعبائها ، وقد استغل كير كجورد هذه الفكرة فيما يتعلق بالمسيحية فقال أننا

لسنا مسيحيين ولكننا « نصير » مسيحيين ، فلا بد إذن من مجهود
مواصلة حتى نحقق المثل الأعلى للرجل المسيحي .

ويرى كيركجورد - وهو في هذا على حق - أن العصر الحديث
يفتقر إلى التعليم الديني ، وقد نصب « كيركجورد » من نفسه معلما
دنيا لهذا العصر ومرشدا إلى الطريق الذي يمكن أن يسلكه الناس
ليصيروا مسيحيين ، واتبع لهذا أسلوبا غريبا وصفه بقوله : يجب البدء
بالتأليف الجمالي قبل التأليف الديني حتى يتم الأفراد ، ويقع الناس
في شباك الغواية الدينية ، وهذا هو الأسلوب غير المباشر ، ويجب أن
يظل الكاتب يظا حتى لا يقع في شباك من يريد الإيقاع بهم أو في شباك
الأسلوب الجمالي الذي اصططه من قبل .

وكان يقول أيضا : يجب أن يفهم الإنسان نفسه أولا لكي يكون
قادرا على مساعدة الغير ، وعليه أيضا أن يفهم أكثر مما يفهمون لكي
يتجاوزهم ، ويضع نفسه موضعهم حتى يخرج بهم من عمايتهم وضلالهم ،
فاذا استحال على المرء أن يغير آراء الناس - لأن هذا يتوقف على
إرادتهم وعلى أشياء أخرى كثيرة فلا أقل من أن يجعلهم ينتهيون إلى
موقفهم وأن يرغبهم على هذا الانتباه وبذلك تتم الخطوة الأولى . .
والخطوة الثانية هي الإيمان . وكل ما عليه هو أن يهيئ الآخرين للحكم :
أما ماذا سيكون هذا الحكم ؟ فهذا ما يخرج عن إرادته .

كانت رسالة كيركجورد إذن هي أن يعلم الناس معنى الوجود
الإنساني أو أن يعلمهم بمبارة أخرى أن يكونوا إنسانيين ، فقد نسى الناس
في فهار العلم والحياة العصرية الإنسان نفسه .

ومهمة الفيلسوف هي استخراج العناصر الأساسية في الوجود
الإنساني وهو ما يسميه « كيركجورد » بالمقولات ، وهذه المقولات هي :

التفرد : فكل إنسان نسيج وحده بحيث يتميز عن غيره تميزا تاما
ولا يوجد في هذه الحياة شبيهان من جميع النواحي . ولكل منا حياته
الخاصة التي لا يستطيع أن يحياها أحد غيره أو أن يليقها على أكتاف غيره .

السر : كل فرد يحتوى في ذاته على سر أي أنه منلق على نفسه .
وليس من شك أننا نستطيع التعبير عن أنفسنا وأن يفهمنا الناس إلى حد
ما . ولكن كل ما نعبّر به عن أنفسنا يظل ناقصا ، وإذا استطعنا التعبير
عن أنفسنا تماما أصبحنا لا شيء ولهذا السبب كان كيركجورد يتخذ أسماء
مستعارة في نشر كتبه ، لأن اسما واحدا لا يكفي للتعبير عن تراء روحه
الداخلي ، وشدة تعقيدها .

ويجب على هذا الأساس إذن أن نطرح الأمل في تشييد علاقة مباشرة
مع الآخرين ، وإنما نبقى لنا إمكانية قيام علاقة غير مباشرة هي نوع من
الدعوة أو الدعاء ، وعن طريق هذا الدعاء نستطيع أن ننبأ الآخر إلى وجوده
الخاص وأن نوقف فيه التفكير الذاتي ، وليس هناك ما يدعو إلى الكلام ،
وإنما الصمت أدعى إلى التفاهم ، والمثل الحي هو أبلغ نداء ، ويكون هذا
المثل الحي بالتضحية والامتنعاهد .

المصرورة : كل فرد في مصرورة دائمة ، وتحول دائم ، فهو ليس موجودا ولكنه يوجد دائما ويصير ويصبح شيئا مختلفا ، والحياة مجهود دائم للتناصر على أنفسنا وتجاوزها والاتحاد معها ، وبالاختصار هي ، أن نصبح أنفسنا .

الاختيار أو الحرية : وهذه المقولة يمكن أن تلخص كل المسولات السابقة لأنها هي التي تحدد منحني التطور وتوصل على تكوين الذات . ووجود الإنسان بلا حرية يجعله أشبه بمحصلة أو مجموع للقوى الطبيعية ، وانما تظهر الفردية والشخصية بظهور الحرية والاختيار .

والاختيار عند « كيركجورد » مخاطرة دائمة ، إذ يشعر الفرد أنه محاط ببحر من عدم اليقين والاستقرار ، ومع ذلك فإنه يختار أن يفصل على أن يظل حائرا بين الامكانيات المختلفة ، والفعل الحر إذن بداية مطلقة لا عقلية أي لا يمكن التنبؤ بها أو تفسيرها تفسيراً منطقياً .

ونحن إذ نختار انما نختار أنفسنا في الواقع ، فالحرية هي اختيارنا لأنفسنا أو هي توتر الموجود في اتجاهه نحو نفسه .

المثول أمام الله : التعمق الباطني الذي يقسوم به الفرد ليفهم نفسه يفتح باب الطلو والسمو على نفسه ، وهذا الباب هو بداية الطريق الذي يقضي بنا إلى الله .

والإيمان هو الذي يجعلنا نتصل اتصالاً مباشراً بالله . وهذا الاتصال شخصي صرف ، والحياة المسيحية هي أن يقف الإنسان وحده ازاء الله . « أن يجسر المرء على أن يكون نفسه ، وأن يتحقق كفرد لا كهذا أو ذاك وانما هو نفسه ، وأن يكون في عزلة مع الله » وحده مع مجهوده الهائل ومسئوليته . هذه هي البطولة المسيحية .

الخطيئة : لا يمكن أن نمثل أمام الله الا بوصفنا مذنبين . والخطيئة عند « كيركجورد » لاتخذ المعنى العادي المألوف وهو أن يرتكب الإنسان خطيئة من الخطايا المعروفة ، وانما الخطيئة عنده أعمق من ذلك بكثير إذ تتخذ لها معنى فلسفياً يتألف من « عدم القداسة » ، ومن اشتراكنا في الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم بمعصيته لله وهي الخطيئة التي جعلتنا ننفصل عن الله ، الخطيئة هي أن يشعر المرء بفرديته ازاء الله ، وبالخطيئة يصبح المرء حراً مستولاً ، شاعراً بتناهيه أو بفنائيه وضياعه في هذا العالم ، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص .

القلق : ويتولد القلق من شعور الفرد بحريته ومسئوليته ومن ثم بخطيئته وتضارب القلق حالة التعلق التي نعانيتها أثناء الاختيار . ففي هذه الحالة - حالة التعلق بين الامكانيات المختلفة - يشعر المرء أنه قدرة خالصة pur-pouvoir . وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن نمارسها فعلاً ، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم فوجودها ليس شيئاً آخر غير الفعل الذي نقوم به ، فهي تتجه نحو مستقبل ليس شيئاً وعليها أن تحلده ، أو نحو عدم يجب أن تحيله الى وجود .

نستطيع أن نقول إذن مع جان فال - وهو من اكبر شراح الفلسفة

الكيركجوردية - ان هذه الفلسفة تتألف من تحليل تلك الحالة التي سماها « هيكل » من قبل « بشقاء الضمير » ، وهي حالة التمزق الداخلي التي يشعر بها الانسان نتيجة لشعوره بفنائه ازاء الله ، غير أن « هيكل » يعتبر هذه الحالة لحظة عابرة ، ومرحلة مؤقتة في تطور الفرد ، أما « كيركجورد » فينظر اليها بوصفها الحالة المادية الثابتة التي لا يمكن أن تتجاوزها الى غيرها .

ولكيركجورد نظرية أخرى عن مراحل الوجود الثلاث لا تقل أهمية عن المقولات التي سبق عرضها في فهم فلسفته ، وهذه المراحل - او المجالات sphères - بتعبير أدق - هي المجال الجمالي أو الحسي ، والمجال الأخلاقي - وأخيرا المجال الديني .

والحياة الجمالية أو الحسية حياة خفيفة لا هدف لها ولا جدية فيها ، هي حياة الأعزب الذي يعيش لحاضره ، وليس لوجوده أية كثافة ، وإنما يطفو دائما على سطح الاشياء وعلى سطح نفسه . والشخص الحسي يرحب بكل شيء ، لكنه لا يختار شيئا وشعاره هو « عش ليومك » وإذا عن له أن يسمو قليلا على المتع الحسية فإنه يحاول أن يظفر بشيء من المتع الفنية . وقد يجد في المجالين الآخرين شيئا من المتاع ، ولكنه لا يحبها وبالأخصصار فإن الشخص الجمالي لا يوجد بالمعنى الأميل للوجود .

والحياة الثانية حياة جدية ، قد كرس الانسان فيها نفسه للقياسم بالواجب ، فهي تعقيسق لفلسفة « كانت » التي ترى في الواجب القيمة الأخلاقية العليا ، ومثل هذا الشخص يكون عادة زوجا آمينا ، وموظفا نزيها مستقيما . وهو يجد في هذه الاستقامة راحة ضميره وأمنه الداخلي ، وهو يعيش حياة أصيلة لأنه اختار الواجب واختار أن يتبع التقاليد السائدة في عصره .

والحياة الدينية هي أعلى أنواع الحياة جميعا ، وفيها يوجد الانسان بالمعنى الأميل للوجود ، اذ يعيا حياة نسيجهما الحب والدعاء والزهد . وفي هذه الحياة يشعر المرء أنه وحيد مذنب أمام الله ، فينجأ الى الصلاة . والصلاة ليست أن ينتبه الله إلينا وإنما أن ننتبه نحن الى الله ، أو هي الفعل الذي نستمتع به الى الله ونحن عكوف على الصمت والعبادة بحيث نعبى الهوة القائمة بين الانا والانت ، فيستحيلان شيئا واحدا . وحياة المؤمن اذن عذاب دائم لأنه يزهد في كل غاية نسيجية ، وينصرف عن كل لذة ومتعة ويخاطر بكل شيء في سبيل المطلق .

وإذا أردنا أن نلخص هذه المراحل الثلاث في كلمات ثلاث كانت :
أن نتمتع وأن نعمل وأن نحب .

ولا وجود لأية صلة بين هذه المجالات الثلاثة ولا معبر بينها يمكن للانسان أن ينتقل عن طريقه من الواحد الى الآخر ، وإنما يتم الانتقال بوثبة وجودية لأن ثمة بعد لا نهائي يفصل بين حياة وأخرى ، وهنا لا بد من أن تتدخل الإرادة والحرية لأن هذه الوثبة لا تتأتى بغير الحرية والعزم . القاطع والانقلاب الشامل في حياة الفرد . وبهذه الحرية يستطيع المرء أن يقطع كل صلة تربطه بالماضي ، وأن يرتبط بوجود جديد .

ولكن هناك تمهيدا لهذا الانتقال وهو أن نقتنع عن طريق التجربة بعث ما نخوض فيه من تفاهات الحياة ، والتجربة هي التي تقنعنا بفساد ما نبتغرف فيه من مشاغل وحينئذ يبدأ الهدم من الداخل ، ففي المجال الاول وهو المجال الحسي يتناهى اليأس من اشباع نفوسنا المتهاكة على اللذة ، وبمرئنا شعور بالاشمئزاز من هذه الحياة التي نحياها ، فيكون ذلك دافعا لنا على الخروج من هذه الحياة الى حياة غيرها .

وفي المجال الثاني وهو مجال الواجب قد يمر الانسان بموقف شاذ او مشكلة أخلاقية عويصة لا يجد لها حلا عن طريق التقاليد السائدة او العرف العام وحينئذ يتمرد الانسان على هذه التقاليد وعلى هذا العرف ، ويثبت وثبة أخيرة للوصول الى الله .

وفي كلتا الحالتين تكون التجربة - والتجربة وحدها - هي العامل الاساسي والدافع الاول للخروج من مجال الى آخر - وقد يمر الانسان بهذه التجارب ولكنه لا يجد من نفسه القدرة على الوثوب ، وتعمده ارادته الرواحنة عن محاولة الخلاص مما هو فيه .

وكيركجورد نفسه كان مترددا طوال حياته بين هذه المجالات الثلاثة ، فلم يحي حياة حسية خالصة ، وانما كان يتطلع دائما الى الدين معتقدا ان في الايمان خلاصه ، كما خطر له ان يحيا في المجال الثاني من هذه المجالات التي أبدع وصفها وأمن في تحليلها حينما تقدم لخطبة « ريجينا » ولكنه لم يفلح ففسخ خطبته .

والواقع ان شخصية « كيركجورد » كانت شخصية مزدوجة فهو شخصية جمالية دينية من بداية الأمر الى نهايته ، وقد كان عليه أن يختار بين حياة حسية خالصة او دينية خالصة ، ولكنه عاش الاثنين معادون ان يفلح في اختيار احدهما اختيارا كاملا فوضّع احدي قدميه في الحياة الحسية والاخرى في الحياة الدينية دون أن يتمكن من القيام بتلك الوثبة الوجودية التي وصفها ، واكتفى بأن يكون « شاعر المسيحية » على حد تعبيره .

وقد وفق صديقه « راسموس نلسن » توفيقا كبيرا حينما وصفه بقوله :

« لم يكن كيركجورد شابا يتقدم عمره مع تقدم السنين ، ولم يكن طبيعة مرحة أصبحت فيما بعد طبيعة جدية ، ولم يكن حسبا انقلب الى الدين . . . كلا . . . لقد كان أصلا كل ما صار اليه في ازدواج غريب ، فهو كهل في صباه ، جاذ في دعاياته ، مرح في آله لين في قسموته ، كئيبي في مرارته . فكيركجورد من هذه الناحية طبيعة لم يسبق لها مثيل » .

واذا لم يستطع « كيركجورد » أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذي أراده فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليقوموا بما لم يستطع هو القيام به ، وكانت فلسفته أيضا اكتشافا متصلا لنفسه ، وتنفقا دائبيا لوجوده الخاص ، وفلسفته هي الطريق الذي اختاره لنفسه وبصورة منظمة لكي يصبح الفرد الذي يريده ، وكان يقول في يومياته : « ان الذي

جعل من حياتي اكتشافا متصلا هو انني لم أكن مرغبا من الناحية الزمنية على القيام بعمل ما ، وانما كان على دائما وفي كل لحظة أن أختار . وأن أقرر السبيل الذي يجب على أن أسلكه .

وكان يقول أيضا هذه الكلمة التي يمكن أن تلخص فلسفته كلها :

« الحقيقة هي الحياة التي تعبر عنها . انها الحياة أثناء الفعل . »

ومن الواضح أن هذه الفلسفة كانت على طرفي تقيض مع فلسفة « هيغل » السائدة في ذلك العصر ، فالحقيقة عند هيغل موضوعية صرفة بينما هي عند كيركجورد ذاتية صرفة - ولهذا يحسن بنا أن نعرض لموقف كيركجورد من هيغل .

فلسفة كيركجورد تبدأ من نقد هيغل ، ولم يلبث هذا النقد أن اتسع حتى شمل التفكير العقلي كله سواء أكان دينيا أم فلسفيا ، بل لقد شمل السلوك المعقول نفسه .

ويشرح كيركجورد في نقد « المذهب الفلسفي » - أيا كان - من البداية أي قبل أن يقرأ هذا المذهب نفسه فإمامنا الآن مذهب كامل يؤلف نسقا واحدا متلاحم الأجزاء ، متناسك الموضوعات بحيث تسلم الفكرة إلى غيرها ، وهكذا إلى نهايته ، كيف ندخل هذا المذهب ؟ ومن أي مكان نلجئه ؟ اننا لا نستطيع أن نفعل ذلك دون تصميم حر عال سابق على كل مذهب ، فالمذهب إذن لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما .

والسالة الثانية هي مسألة المنهج ، والمنهج الذي اشتهر به « هيغل » هو الديالكتيك ، ومعناه أن ينتقل الإنسان من الموضوع إلى تقيضه ثم أن يرتفع فوق الموضوع وتقيضه بما يسميه مركب الموضوع ، وهيغل يدعي أنه بهذا المنهج يستطيع أن يوفق بين كل شيء ، وأن يرتفع فوق الاضداد الظاهرة بتركيب أعلى منها ، وبذلك يثبت أن الروح المطلقة ، أو الله يتضمن كل شيء .

وينتقد كيركجورد هذا المنهج بقوله : ان محاولة توحيد كل شيء والتوفيق بين الاضداد والافكار المتناقضة يقضى على هذه الافكار . ويبدعها ويحيلها الفاظا جوفاء لا معنى لها بحيث لا نعود نفكر في شيء ذي قيمة ، واذا كان كل شيء صحيحا إلى حد ما ، أصبح كل شيء غير صحيح إلى حد ما أيضا ، وذلك لأن الحقيقة لا تقبل التجزئة أو التدرج .

والسالة الثالثة هي اننا اذا استطعنا أن نؤلف مذهبنا من الأفكار المنطقية فما هي القيمة الحقيقية التي تعود علينا من تأليف هذا المذهب ؟ لا شيء . مطلقا لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يفصل بين الأشياء . أي الذي يجعل كل شيء قائما بذاته مختلفا عن غيره متميزا عن بقية الأشياء . . والمذهب ما هو الا تركيب للتصورات بعضها إلى البعض الآخر . وبهذا يختلف عن الواقع اختلافا حادا لأن الواقع يتألف من أفراد لهم وجود حقيقي ، ولكل من هؤلاء الأفراد وجوده الخاص به .

وبذلك يقضى المذهب على الواقع الذى يحاول أن يفهمه ، فليس من الممكن : إذن قيام مذهب متماسك متصل عن الوجود المنفصل بطبيعته وجوهره ويتساءل كيركجورد عن معنى الفكر المجرد ، ويجب على هذا السؤال بأن المعنى كامن فى كلمة « مجرد » نفسها ، إذ أن تجريد الأشياء يكون من فرديتها ومن صفاتها المميزة ، وبالتالي من وجودها ، وبذلك يكون موضوع الفكر المجرد ماهيات أو إمكانيات ، ولا يكون أشياء حقيقة لها وجود واقعى .

ويلخص كيركجورد هذا الرأى فى العبارة التالية : « هناك صراع قائم حتى الموت بين الفكر والوجود ، أو فى هذه الكلمة التى يضعها مقابل كلمة ديكاوت المشهورة : أنا أفكر إذن فأنا غير موجود » .

ومن ناحية أخرى تحاول المذاهب الفلسفية تفسير الواقع تفسيراً معقولاً ، أى تحاول إخضاع الواقع للمنطق ، وهذا محال لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه يضع نتائج من وجهة نظر الأبدية كما يقبل « أسبنوزا » ، بينما الواقع « زمانى » متحرك وفضلاً عن ذلك فإن المنطق خاضع للضرورة وعمله قاصر على إثبات ضرورة النتائج المستنبطة من المقدمات - أما الأفراد الموجودون وجوداً حقيقياً فوجودهم عابر وليس ضرورياً .

وأدهى من هذا كله أن الفلسفة تبحث عن الحقيقة بصورة موضوعية أى أنها تجرد الفكر من فرديته بحيث تجعله يهتم بكل شيء إلا نفسه .

وإذا حاول العقل أو المنطق أن يتدخل فى الدين كان ذلك بمثابة محاولة للقضاء عليه ، وفى هذا يقول كيركجورد : « إن أول من أقبل على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهودا آخر ، فهو يخون الدين عن طريق قبله » .

فالدين علاقة عينية مباشرة بين المؤمن وربّه ، والإيمان حركة عاطفية ، وتوتر فى كيان المؤمن كله ، لأنه يبحث عن السعادة والخلاص الأبديين - بل يلجأ « كيركجورد » إلى أبعد من ذلك فيقول : « ليس لهم هو ما نؤمن به وإنما المهم هو الكيفية التى نؤمن بها ، وأن نريد موضوع إيماننا بصورة لا نهائية » .

وهكذا نجد أن كيركجورد قد وصف الطريق الصحيح للإيمان ومهد السبيل لظهور فلسفات وجودية تتخذ من الفرد ومصيره وعلاقاته بالآخرين موضوعاً لها ، فهو من هذه الناحية يعد أول رائد للفلسفة الوجودية المعاصرة ولكنه فى الوقت نفسه نتيجة لهذه الفلسفة : فهنا تأثير متبادل وسببية مزدوجة ، بمعنى أن الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجورد - وهى فلسفة ينقصها التنظيم والتحليل والدقة رغم ما فيها من عمق - هذه الأفكار لم تتخذ مدلولها الكامل إلا على أيدي فلاسفة من أمثال هيدجر ويسبرز - فنولاً هذين الفيلسوفين لظل الفكر الكيركجوردى على حاله من الفوضى والاضطراب . وهذا القول يمكن أن ينطبق أيضاً - وفى صورة أشد وضوحاً - على الأفكار الوجودية العميقة التى انبثت فى تضاعف فلسفة نيتشه ، حتى أصبحت أصلاً من أصول الفلسفة الوجودية الملحدة كما سنرى ذلك فى الفصل التالى .

نیشہ

(۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)

مات « كيركجورد » ولما يزل « نيتشة » صبيبا في المدرسة ، ومع ذلك فان « نيتشة » كان أسبق في تأثيره على الفكر الفلسفي من « كيركجورد » فقد كان لابد من أن يترجم « كيركجورد » الذي ألف كتبه بالدمركية الى اللغات الحية الثلاث : الألمانية والفرنسية والانجليزية قبل أن تترك أفكاره آثارا واضحة في الفلسفة المعاصرة . والواقع أن « كيركجورد » لبث مجهولا منسيا حتى ترجم أولا الى الألمانية ثم الى الفرنسية ، وبدأ تأثيره ينتشر في بطء شديد حتى استطاع أن يكون منبعا لتيسار جديد واضح الملامح في تاريخ الفكر الانساني المعاصر .

لم يتح اذن لنيتشة أن يتعرف على هذه العبقرية التي تتشابه في كثير من القسمات مع عبقريته ، بل لا نعدو الحق اذا قلنا ان الأفكار الرئيسية التي دارت في رأس كل منهما واحدة ، حتى الأسلوب الذي يمتاز بالسخرية اللادعة ، والشاعرية الحارة يتفق بينهما في كثير من الأحيان .

اختلاف واحد قد يخدع الناظر لأول وهلة وهو أن « كيركجورد » كان مسيحيا متدينا ، بينما كان « نيتشة » ملحدا الحادا شديدا . والواقع الذي لا شك فيه أن « نيتشة » كان مفكرا دينيا بطبيعته ، وأن « الله » - رغم اصرار نيتشة على انكاره - يؤلف المحور الرئيسي الذي دارت حوله فلسفة « نيتشة » كلها . والعجيب أن كلا الفيلسوفين يحمل على الكنيسة المسيحية حملة شعواء وعلى الرغم من الحاد « نيتشة » فقد كان في حياته مثلا أعلى للرجل المسيحي . واننا لنجد في خطاب له الى صديقه بيتر هاجست Peter Gasi (٢١ يوليو سنة ١٨٨١) هذه الفقرة التي تدل على مدى شعوره هو نفسه بهذه الحقيقة : « لقد خطر لي أن مناقشتي المتصلة الملحة للمسيحية في كتابي ذاك (ويعني به نيتشة كتابه « الفجر ») قد تبدو لك أمرا غريبا بل شاقا . ومع ذلك فانها أي المسيحية افضل عناصر الحياة المثالية التي عرفتتها حقا . ولقد تتبعتها منذ حدثتني في جميع أنحاءها ، واعتقد أنني لم أصرف عنها قلبي طيلة حياتي . وقصاري القول أنني منحدر من سلالة تتألف كلها من رجال الكنيسة المسيحيين . فافغر لي ضيق الأفق هذا » .

ولا نجانب الصواب أيضا حينما نقول ان مصادر فلسفة « نيتشة » هي في أغلبها مصادر فلسفة « كيركجورد » ، فان المصدر الأول لكلا الفيلسوفين هو حياة كل منهما ، المصدر الأول لفلسفة « كيركجورد » هو « كيركجورد » نفسه ، والمصدر الأول لفلسفة « نيتشة » هو « نيتشة » نفسه . كلاهما جعل من حياته أساسا لفلسفته . والمصدر الثاني هو « هيجل » فقد رأينا فيما سبق كيف أحدثت فلسفة « هيجل » ردا عنيفا في نفس « كيركجورد » . أما بالنسبة « لنيتشة » فقد تلقى هذا الاثر عن طريق استاذ « شوينهور » وكأنما يعلم أن فلسفة « شوينهور » كانت هي الأخرى ردا عنيفا على « هيجل » وهجوم متصلا على فلسفته .

وعلى الرغم من هذا كله فإن « شوبنهاور » لم يهاجم فكرة المذهب في ذاتها ، وإنما هاجم مذهب « هيغل » وحده ، وألف هو نفسه مذهبا في الفلسفة مما يختلف كل الاختلاف عن هجوم « كيركجورد » على « هيغل » ، فإن « كيركجورد » يهاجم في « هيغل » فكرة المذهب العقلي هجوما اتسع فيما بعد ، فشمل العقل نفسه .

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أن ننكر أثر « شوبنهاور » في التمهيد للفلسفات الوجودية ، وخاصة في ظهور فلسفة « نيتشة » فبرغم اختلاف شوبنهاور اختلافا واضحا عن تلميذه نيتشة ، فإنهما يشتركان في شيء واحد ، وهو أن فلسفة كل منهما « عينية » concrete بمعنى أنها ترتبط بالواقع قبل كل شيء ، وتجعل من الوجود الإنساني والحياة الإنسانية موضوعا أساسيا للفلسفة . « فنيتشة » يدعو إلى ارادة القوة التي تقضي بالإنسان إلى توكيد ذاته والتشبث بالحياة ، على عكس « شوبنهاور » الذي يدعو إلى القضاء على الفردية والشخصية قضاء مبرما . إذ يعتقد « شوبنهاور » أن هناك ارادة عامة واحدة منبثة في الأشياء جميعا . وأن هذه الارادة عمياء تلقائية لا معقولة ، ومن ثم فهي لا تهدف إلى شيء ولا تشبع أبدا . فإذا انساق الإنسان لارادته هذه العمياء النهمة التي لا تروى كان ذلك مصدرا للآلام نهائية ، وعذابات لا تنقطع ، وللقضاء على هذه الآلام والعذابات كان لابد من القضاء على مصدرها وهو « الارادة » . يجب إذن أن يقتل الفرد كل ارادة في نفسه ، إذا أراد حياة خالية من الألم ومعنى ذلك أن يقضى على فرديته وشخصيته وهي موطن هذه الارادة ، وأن يلجأ إلى حياة الزهد والقداسة حتى يصل إلى حياة « النرفانا » التي يدعو إليها حكماء الهند ، وهي حالة من حالات العدم الخالص .

شتان إذن بين فلسفة تدعو إلى العزوف عن الأرض ، وفلسفة تدعو إلى الالتصاق بهذه الأرض ، وانتزاع كل ما فيها من خير ومتاع .

وما أبعد انشققة بين فلسفة تدعو إلى توكيد الذات إلى أقصى درجة ممكنة ، وأخرى تدعو إلى انكار الذات ورغائبها انكارا تاما مطلقا .

ومع ذلك لا نعدم أن نجد بين المفكرين الوجوديين من صور الحنسة يمثل هذه الصورة القاتمة التي صورها « شوبنهاور » ، وفيهم من نظر إلى الحياة كلها وإلى الارادة الإنسانية على أنها عبث لا طائل وراءه ، وتفاهة لا غنى فيها كالبير كامو مثلا .

وإذا اتفحج لنا اتفاق « نيتشة » و « كيركجورد » في مصدر الأفكار التي نادى بها كل منهما فإن اتفاقهما في هذه الأفكار نفسها يبدو أمرا طبيعيا لا غبار عليه ، ولكنه يبعث في الوقت نفسه على دهشة أصيلة لاتفاق عبقريتين . هذا الاتفاق العجيب بحيث يصبح كل منهما رائدا للفكر الوجودي ، وأن يترك كل منهما أثارا قوية في الوجوديات التي ظهرت بعدهما .

ولعل أهم ما يشترك فيه « نيتشة » و « كيركجورد » هو أن فلسفة كل منهما كانت اكتشافا دائما متصلا لثباتهما ، لهذا كانت أفكارهما انعكاسا تاما لحياة كل منهما ، وهذا أهم ما يميز المفكر الوجودي عن غيره

من المفكرين وقد استطاع « نيتشة » أن يحقق هذه الميزة الى أعلى درجة ممكنة فكان يقول كما قال « كيركجورد » من قبله : « لقد سطرت كتبى بدمائى » .

وفلسفة « نيتشة » تثبت فى حرارة وايمان أن الفكر والحياة متلازمان متضايقان بحيث لا وجود للواحد دون الآخر ، فلا قيمة لفكر أن لم يضرب بجذوره فى أرض الحياة ، كما لا معنى للحياة ان لم يعمل فيها الانسان فكره حتى يتضح معناها .

وكما كانت مؤلفات « كيركجورد » صدى للمراحل والأزمات والمحن التى تعاقبت على تاريخه ، فكذلك كانت فلسفة « نيتشة » تعبيراً صادقا عن حياته ، وترجمة أمينة لمآساته الذاتية ، وقد أصبحت هذه الحقيقة الأولية البسيطة - وهى ارتباط الفلسفة بتاريخ الفكر الذاتى - ضرورة لازمة لكل تفكير وجودى صحيح ، ولم تعد للفلسفة قيمة عندهما الا اذا ارتبطت بهذه الفلسفة حياة الفكر بأسرها بحيث يتقبل كل ما تجره عليه أفكاره من مخاطر قد تصل الى حد الاستشهاد .

وكان « نيتشة » يتحين المناسبات فى مؤلفاته العديدة ليسخر من « الفكر الخالص » أو « الفكر المجرد » الذى يدعى منذ البداية أنه يمتأى عن مقتضيات الوجود الفردى ، والمجال التاريخى . وكان نيتشة يسمي هذا الفكر بالرجل النظرى *homme théorique* الذى يفقر الواقع بدلا من أن يزيد من ثرائه وغناه .

وقد ردد الفلاسفة الوجوديون جميعا هذه النشمة ، فأصبحت الفلسفة عندهم قائمة على التجربة الذاتية قبل كل شيء حتى هؤلاء الذين حاولوا اقامة علم للوجود *Ontologie* مثل « هيدجر » و « سارتر » قد اعترفوا بأن التجربة الذاتية كانت دائما أساسا لهذه المحاولات .

وقد بلغ « نيتشة » بهذه المحاولة الى أقصى غاياتها ، فلم يدع مجالا للاعتقاد بأنه يهدف الى الموضوعية فى أية فكرة من أفكاره ، وإنما اعترف بالتناقضات والمفارقات التى زخر بها تاريخه .

وكان نيتشة يعتقد أن التماسك المذهبى ، والترابط المنطقى وهم وعيب فى وقت واحد ، فالحياة بما فيها من تغير دائم ، وتحول غير منقطع من الشيء الى نقيضه ، مثل هذه الحياة لا يحق لنا حينما نحاول فهمها ان نفرض عليها شيئا ليس فيها ، بل لا يحق لنا مطلقا أن نفرض عليها وجهة نظر واحدة لا تقبل التعديل أو التبدل ، ولا يمكن أن ينفذ ما يتحلى به الواقع من غنى وثرأ وهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء ، فان الواقع يستغرق هذه المذاهب جميعا ويستوعبها ويستهلكها طالبا المزيد من التفسير والتعليل والتحليل .

ويستتبع هذا القول الدعوة الى نظرية جديدة عن الحقيقة ، فبعد ان كانت هذه الحقيقة تخلق فيما وراء الطبيعة ، وتحوم فى سماء المنطق الجاف المجرد ، هبطت الى المجالين النفسى والاخلاقي ، فأصبحت نفسية أخلاقية بعد أن كانت ميتافيزيقية منطقية ، بمعنى أنها تستمد صدقها من الذات

الإنسانية ، وتهدف إلى وضع قيم جديدة للحياة الأخلاقية ، أو هي بمعنى آخر تعبير ذاتي عن شخصية إنسانية معينة استوفت حظها من تجارب الحياة ووفت هذه التجربة حقها من التحليل والتشريح .

وقد أدرك ، « نيتشة » أن في هذا التصور الجديد للحقيقة انقلابا للقيم جميعا ، فقد أصبحت الحقيقة « إنسانية » بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، كما صار التاريخ أيضا « إنسانيا » بل أهم من هذا كله صار الإنسان نفسه « إنسانيا » .

أما الأخلاق فقد أصبحت تطورا تاريخيا لا نهاية له ، وإذا كانت هذه الأخلاق تهدف حقا إلى خلق « الإنسان الأعلى » (السوبرمان) فإن من الحق أيضا أن أهم صفات « الإنسان الأعلى » هي أنه يملو على نفسه دائما ، ويتجاوز ذاته ويسمو عليها ، بحيث لا وجود لحد معين يقف عنده في تطوره الروحي . الإنسان الأعلى عند « نيتشة » مستقبلي لا يمكن بلوغه ، أو الوقوف عنده وإنما هو وثوب دائم ، ورغبة أكيدة في السير قدما إلى الأمام .

ويضع « نيتشة » في مقابل أخلاق العبيد أخلاق الإنسان الأعلى ، وهي أخلاق كلها حرية وخلق جديد للقيم الأخلاقية .

وفكرة خلق القيم الجديدة موجودة في جميع الفلسفات الوجودية ، وكل من هذه الفلسفات تحاول ابتكار قيم أخلاقية جديدة ، إذ أن كل وجودية تعبر عن شخصية صاحبها الذي يخطط لنفسه سبيلا جديدا في الحياة له قيمه الخاصة ، بل أنها تخلق فلسفة جديدة لمعنى القيمة وهكذا أصبحت مشكلة « القيم » من المشاكل الرئيسية في كل فلسفة وجودية .

والواقع أن « نيتشة » لم يوضح أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا إيجابيا واحدا وسط هذا الخيط العجيب من الأفكار ، وهو أن الحقيقة الأخلاقية الأولى تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها .

ومن الطبيعي أن يكون القلق من المشاعر الملازمة لهذه العملية - عملية علو الذات على نفسها . و « نيتشة » يشبهها هنا « كيركجورد » أشد الشبه وكلاهما كان بطلا من أبطال القلق ، غير أن القلق يتخذ عند « نيتشة » معنى خاصا هو ما يسميه بالشعور بما في « الوجود الفردي من مفارقة » ومعنى هذه المفارقة أن القوى الحقيقية التي تتحكم في الفرد والتي تؤلف أساس فرديته هي القوى البيولوجية أو بمعنى آخر « الفرائز » ، وهذه القوى أو الفرائز لا فردية في حد ذاتها بمعنى أنها نتيجة للوراثة والجنس . . . الخ . . فكانما القوى اللا فردية هي التي تتحكم في الفردية ، وهذا ما يعنيه « بالمفارقة » . والفرد يريد تأكيد فرديته دائما ، ومن ثم فإنه يشعر بالتوتر والصراع والتمزق داخل نفسه ، ويرمز « نيتشة » للقطبين اللذين يتصارعان في نفس الإنسان « بديونيسيوس » و « أبولون » . فديونيسيوس يمثل في الإنسان القوى التي تميل به إلى المشاركة في شيء أكثر منه اتساعا وأشد عمقا ، أما « أبولون » فيمثل الحياة الفردية وانعكاس الذات على نفسها .

وهكذا نستطيع أن نلخص النقط الرئيسية التي التقت فيها فلسفة
« كين كجورد » وفلسفة نيتشة فجعلت منهما راالدين للفكر الوجودى وهى :

- ١ - ايثار الذاتية على الموضوعية فى البحث عن الحقيقة بحيث تصبح
الذاتية هى القيمة العليا فى كل بحث فلسفى .
 - ٢ - تفنيد كل فلسفة منطقية مجردة غريبة على الحياة وبعيدة عنها .
 - ٣ - الاعتقاد بأن الفرد هو الذى يخلق ماهيته وطبيعته عن طريق حريته
واختياره أو بمعنى آخر أن الوجود سابق على الماهية .
 - ٤ - لأتقوم الحياة الاخلاقية الا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار
ويتجاوز ذاته تجاوزا متصلا .
 - ٥ - الانسان فى هذه العملية من العلو وتجاوز الذات لابد له من المخاطرة
والارتباط ولا بد أن يشعر أيضا بالقلق والياس والتوتر والتمزق .
- وهذه النقط ستتخذ صسورة واضحة منظمة على ايدى الفلاسفة
الوجوديين الذين سنعرض لأفكارهم فى الفصول التالية .

مارتن ہیڈجر

(۱۸۸۹)

وفلسفة « هيدجر » (١) في منتصف الطريق بين « نيتشه » .
« كيركجورد » فهو يحيا في عالم « نيتشه » بمشاعر « كيركجورد » وفي
عالم « كيركجورد » بمشاعر (نيتشه) كما يقول جان فال .

ويتفق « هيدجر » مع الفيلسوفين السابقين في أن تجربته الأساسية
في الحياة هي القلق ، وقد رأينا كيف أقام كل من « نيتشه » و « كيركجورد »
فلسفة ذاتية صرفة على هذه التجربة - أما « هيدجر » فلا يقيم فلسفة
ذاتية مثلها ، وإنما يحاول أن يقيم « علما للوجود » *Ontologie* بمعنى أنه
لا يتخذ وجوده الذاتي موضوعا للفلسفة ، وإنما يتخذ منه أساسا لعلم يمكن
أن ينطبق على الأفراد جميعا . ويريد « هيدجر » أن يستخلص من تجربته
تلك الذاتية القائمة على القلق الشروط العامة والسمات المشتركة لكل
وجود فردي أي كان .

فهو لا يكتفى اذن بوصف تجربته الذاتية كما فعل « كيركجورد »
أو « نيتشه » وإنما يريد أن يعمم وأن يجرد وأن يضع علما لا مدخل فيه
للأراء الفردية والأفكار الشخصية ، فهو يعود الى فكرة المذهب التي رأينا
كيف هاجمها « كيركجورد » - هجوما عنيفا ، فيضع مذهبها في الوجود ،
مذهبها فيه كل ما نعاه « كيركجورد » على « هيجل » من التنظيم والتسلسل
المنطقي ، كل ما هنالك من اختلاف بين « هيدجر » ، « هيجل » أن هيدجر
يقيم فلسفته على أساس تجربة ذاتية صرفة يجعل للقلق فيها المحل الأول ،

(١) ليس في حياة « هيدجر » ما يفري بالتحليل فقد ولد سنة
١٨٨٩ من أسرة ألمانية وأخذ يعد نفسه للتدريس بالجامعة ، فعين أستاذا
للفلسفة في جامعة « فرايبورج » وظل يتدرج في السلك الجامعي حتى عين
سنة ١٩٢٨ مديرا للجامعة خلفا للفيلسوف الألماني « ادموند هسرل »
واعترل التدريس في الجامعة بعد أن وجهت اليه تهمة التعاون من النازية .

ويمكن أن نقسم الكتب التي ألفها هيدجر الى مجموعات ثلاث : الكتب
ذات الصبغة الجامعية مثل البحث الذي كتبه عن « الحكم » والرسالة التي
قدمها الى الجامعة عن « دنس سكوت » وتضمن المجموعة الثانية كتابه
الرئيسي : « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ولم تظهر منه حتى الآن غير
المقدمة والجزء الأول ويبدو أن الجزء الثاني لن يظهر على الإطلاق كما
يمكن أن نستخلص ذلك من فلسفته . وتحتوي المجموعة الثالثة على
الكتب الملحقه أو الثانوية مثل كتاب « كانت ومشكلة الميتافيزيقا »
(سنة ١٩٢٨) ، « ماهية الأساس » ، « ما الميتافيزيقا ؟ »
(سنة ١٩٣٠) : وكتاب « ما الحقيقة ؟ » (سنة ١٩٤٥)

وتمتاز هذه الكتب عامة بالتعقيد وإيراد المصطلحات الجديدة التي
يصعب نقلها الى أية لغة أخرى ، ولذلك فإن تبسيط أفكار هذا الفيلسوف
همة شاقة ، بل تكاد تكون متعذرة .

بينما لا يفعل « هيجل » ذلك وانما يقيم فلسفته على تصور عقل صرف لا مجال فيه للتجربة الشخصية .

فلسفة « هيدجر » ليست فلسفة فرد بعينه ولكنفسا فلسفة كل فرد . وهي وصف للوجود الانساني عامة ، أو هي قراءة للوجود فهي تقنع بما ترى وتشعر وتحس وهي لذلك لا تصادف أية مشكلات في طريقها ، وانما تمضي في وصف ما تراه وقراءته وليس ذلك بالعمل الهين .

و « هيدجر » يختلف ها هنا عن « يسبرز » الذي يريد أن يعرف ما هو وجود « الانا » Le moi بينما يريد « هيدجر » أن يعرف ما هو الوجود عامة .

ويجب ألا نخلط بين المنهج الذي يتبعه هيدجر- وبين الاستبطان النفسي فإن هذا المنهج الأخير يريد أن يصل الى كنه الحياة النفسية ويرمي الى وصف تيار الشعور في مضمونه ، وفي الأفعال التي تنتج عنه ، وفي الميول الشعورية التي تتحكم في سلوك الانسان ، ولكنه لا يهتم مطلقا بوجود الانسان نفسه أو بعبارة أخرى هذه المناهج النفسية تهتم بالظواهر النفسية لا بظاهرة الوجود التي تكمن تحتها ، بينما موضوع علم الوجود هو هذه الظاهرة الأولى التي تكمن وراء هذه الظواهر النفسية .

ومهما يكن من أمر فإن الفكر الوجودي يدخل على يد « هيدجر » في طور جديد من أطواره « هو طور » المذهب وليس من شك أن « هرل » قد ساهم في هذا الطور الجديد بنصيب كبير بفلسفته الظاهرية .

ولنا أن نتساءل : اذا كان « هيدجر » يريد البحث في الوجود عامة فلماذا يبدأ بالوجود الانساني لدراسة هذا الوجود ؟ والواقع أن السؤال يتضمن الإجابة لأن « الانسان » هو الذي يضع هذا السؤال ، ولأنه الكائن الوحيد الذي يضع وجوده موضع التساؤل .

وقد قلنا من قبل أن القلق L'angoisse هو التجربة العميقة التي تنير الطريق أمام « هيدجر » للكشف على طبيعة الوجود . فما معنى الفلق ؟ وكيف يمكن أن يكون سبيلا الى المعرفة . يجب أولا قبل تحديد معنى القلق أن نميز بينه وبين شعور آخر كثيرا ما يختلط به حتى يصعب علينا أن نفصل الواحد عن الآخر وهو الشعور بالخوف ، فنحن عندما نخاف نستطيع دائما أن نحدد موضوع خوفنا ، فهناك دائما خطر يهددنا في صورة أو في أخرى ، أما القلق الذي يعنيه « هيدجر » فليس له موضوع محدد ، ونحن اذا سألنا عادة شخصا تنتابه هذه الحالة أجاب بأنه لا يدري سببا أو علة لهذا القلق الذي يعتريه .

ولم يفتن الفلاسفة القدماء الى ما في هذه الماطفة من ابهام وعسدم تحديد فالقديس « أفسطين » و « لوتر » يربطان بين القلق والخطيئة ، فنحن نقلق حينما نرتكب خطيئة ما ، ولكن هذا الشعور بالقلق يخفى حالا نظمتين الى عفو الله وغفرانه ، فالقلق حالة عابرة عارضة سرعان ما تزول بزوال سببها وهو هنا الخطيئة ، بيد أن « كيركجور » استطاع أن يقطع شوطا بعيدا في تحليل القلق « وهيدجر » يعترف للفيلسوف الدنمركي

بهذا الفضل ولكنه يقول إن تجليل « كيركجورد » للقلق لم يتجسأوز به المجال النفسى الى المجال الوجودى وهذا ما فعله « هيدجر » .

والواقع أن القلق عنبسـد « هيدجر » لا يكشفس عن الوجود بقدر ما يكشفس عن العدم ، أو أن شئنا الدقة : أن القلق يكشفس لنا عن الوجود لأنه يتبع لنا أن نعرف معنى العدم . ونحن فى القلق نرى هوة العدم وقد ففرت فافها لا ابتلاع ووجودنا كله ، ونشعر أن الأشياء جميعا تنزلق وتفر من ايدينا وكأنما ينسكب الوجود فى ففرة غير منظورة .

ويحاول « هيدجر » محاولات يائسة لتعريف العدم ووصفه ولكنه ينجح على كل حال فى أن يصفى على العدم طابعا ايجابيا بعد أن كان سلبيا صرفا فى جميع الفلسفات السابقة التى جعلت من العدم سلبا للوجود فحسب . وهذا الطابع الايجابى للعدم مضدرة الفعل أو الدور الذى يقوم به العدم للكشفس عن طبيعة الوجود عن طريق ذلك الشعور العميق بالقلق الوجودى ، فالعدم يقوم باعدام الوجود ومن ثم فهو فعل ايجابى .

ولكن متى يشعر الانسان بالقلق ؟ وهل يشعر به الناس جميعا سواء بسواء ؟ وكيف يمكن أن يكشفس القلق عن الوجود ؟

يعتقد « هيدجر » أن الانسان يمكن أن يحيا وجوده على صورتين مختلفتين : فهو إما أن يحيا وجودا مبتذلا تافها لا قلق فيه ، أو أن يحيا وجودا أصيلا مفعما بالقلق ، وجودا يستطيع فيه أن يؤكد ذاته ، وأن يصبح نفسه .

ونحن نبقى عادة فى مجال الوجود المبشذل الزائف تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعية ، وفى هذه الحالة يظل «القلق» متواريا أو كامنا وراء طواهر الهم soul أو الانشغال على مستقبلنا وأطفالنا وحياتنا اليومية العادية ، وهذا الهم أو الانشغال يصرفنا عن الشعور بالقلق الوجودى الذى وصفناه وينأى بنا عن حقيقة أنفسنا ، فلا نتصل بها اتصالا حقيقيا ، وإنما نظل عبيدا للحياة اليومية التافهة «حياة الناس» أو حياة أى فرد من الأفراد دون تمييز. بحيث يمكن أن يحل محلنا أى شخص آخر ، أو أن نحل نحن محل أى شخص آخر ، فلا شعور هناك بوجودنا الخاص أو فرديتنا المتميزة وإنما نحن مجرد آلات اجتماعية أى أن الواحد منا ليس أكثر من موظف أو عامل أو ناجر ... الخ .. والانسان فى هذه الحالة خاضع لقوة غير محددة توجه سلوكه فى الحياة ، وكلمة السلوك ها هنا تؤخذ بأوسع معانيها فلا تقتصر على الحركات والأفعال بل تشمل المشاعر والأفكار أيضا .

ويصفى « هيدجر » فى تحليل هذا الوجود المبشذل تحليلا رائعا ربما كان بحق أجمل أجزاء فلسفته كلها وأصدقها ، ولعل أبرز خصائص هذا الوجود ومميزاته هو غلبة « الثثرة » أو « الدردشة » - كما نقول باللغة العامية - بحيث تصبح كلمة « يقولون ... » أو « يقول الناس » هى المرجع الأخير للحقيقة ومعيارا لكل دقة وعمق ، فالكلمة يعرف كل شىء ويتحدث عن كل شىء وعن كل ما قد يحدث وما يجب أن يفعل الناس ، وتتصبح القدرة على الكلام مقياسا لمعرفة المرء بالأشياء بينما هو فى الواقع لا يتحدث

عن شيء ولا يعرف شيئا ، وحينما يتمكن حب « الدردشة » فى الانسان بقطع كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقى الاصيل . وتفضى هذه « الثروة » الى سمة أخرى من سمات الوجود المبتذل هى « الفضول الزائف » وبهذا الفضول يتغمس الناس فى الحوادث اليومية ، ويبحثون عن كل جديد من الأشياء لا رغبة فى معرفتها ، وانما شسوقا الى رؤيتها فحسب . والدافع الاول لهذا الفضول التسلية والهروب من الذات والاستغراق أو بمعنى اصح ، الضياع فى الأشياء ولذلك كان هذا الفضول يتسم بالثقة والطيش والنزق ، وينتهى الامر بالرجل الفضولى أن يعتقد أنه يعيا حياة هامة اصيلة متجددة ، لانه ينتقل من حالة الى حالة أخرى ، ومن حادث الى حادث غيره وهلم جرا دون توقف وهذا بالطبع أشنع أنواع الفضول لانه يحجب عنا طبيعتنا الاصيلية الى الابد .

وهذا يسلمنا الى الصسفة الثالثة من صفات الوجود المبتذل وهى « الابهام » أو « الخلط » ومعنى هذه الصفة أننا نصل من الابتذال الى درجة لا نستطيع معها التمييز بين الحياة الاصيلية والحياة المبتذلة .

هذه الصفات الثلاث هى ما يسميها « هيدجر » بالسقوط Verfallen وليس معنى هذا السقوط أننا نسقط الى حالة أدنى أو من حانة أولية طاهرة الى حالة أقل طهارة ، فان « هيدجر » لا يعترف بالخطيئة الأولى كما يعترف « كيركجود » لانه لا يعترف بالدين إطلاقا ، وانما يظل معنيا بالحياة الأرضية وحدها ، وانما السقوط هو تحديد وجودى أو موقف تتخذه الذات حيال نفسها ، أو بمعنى اوضح السقوط هو هروب الانسان من ذاته بوصفها قدرة على أن تكون نفسها ، والسقوط أيضا فرار من القلق لانه يتحدد وجودنا بأسره . ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعورا حادا يختفى معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الانسان فى وجوده وتجنم عليه الوحدة ويحس بالفربة احساسا عميقا ، وانه ليس فى بيته وبين طهرانيه ، ويتناهى شعور بعدم الاستقرار فى عالم الحياة اليومية ، وهنالك يجد نفسه مرغما على اختيار ذاته ، ويعلم أن الوقت قد حان لتحمل المسئولية الملقاة على كاهله .

وحينما نقرر الصمود أمام هذه المسئولية نعييا فى هذه الحالة وجودا مختلفا عن الوجود السابق ، ونخرج عن حالة السقوط التى القينا فيها أنفسنا الخاصة وشخصيتنا المتميزة ، ولا يكون ذلك بالطبع الا بشئ من العزم والتصميم والألم .

ونحن حينما نقرر ان نحيا هذا الوجود الاصيل لا بتغير شئ من مضمون العالم ، وانما يتغير الضوء الذى نرى على هذه الناس والعالم ، انه اشبه باكتشاف جديد للعالم الذى نعيش فيه ، وتشعر الذات فى هذه الحالة بتسامح مطلق مع الغير لانها تشعر شعورا قويا بانها لا يمكن أن تكون هذا الغير فلا يمكن أن تلومه على مايفعل ، وتستبدل النزوات التقليدية التى كانت تسود علاقتنا بالغير بعلاقة أخرى من الوجود المشترك ، وتنظر حينئذ الى الحياة على أنها غرور باطل وعيب لا غناء فيه ، وتصبح هذه النظرة كل أفعالنا فلا تعود نتأرجح فيما نفعل بين المناسبات والظروف كما يفعل أغلب الناس .

ولا يتبادر الى الذهن أننا وقد بلغنا هذه الحالة من الوجود الاصيل
نبقى فيها الى الأبد ، كلا وإنما الوجود الاصيل صراع دائم وكفاح مستمر
تنصرف فيه الذات على نفسها انتصارا يجب أن يتجدد بلا انقطاع على المطامع
والغوايات العديدة التي تزلفها لنا الحياة الزائفة المبتذلة .

وهكذا نجد أن الشعور بالقلق اذا أحسسنا به كما ينبغي ، ولم نحاول
الفرار منه ، بل وحملنا كل ما يجره من نتائج ، نجد أن هذا الشعور
يكشف عن وجودنا الخاص ، وعن أننا في هذا العالم نفتقر الى السند
والمعين ، وأنه قد قذف بنا في هذه الحياة دون أن ندري لذلك سببا ،
وهذا يسمى الوجوديون « بانتفاء المعنى » L'absurdité أو الوجود
بلا ماهية ، ونحن وجود بلا ماهية ولذلك فلا بد لنا من أن نعتز لانفسنا
على ماهية ما ابتداء من الوجود ، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي
يتفق عليها الوجوديون عامة وهي « أن الوجود سابق على الماهية » ، وفي
هذه العبارة ثورة على جميع الفلسفات القديمة ابتداء من « أفلاطون »
حتى « هيجل » وهي الفلسفات التي ترى أن الماهية سابقة على
الوجود ، أي أن الله يتصور ماهية الانسان وماهية العالم أولا ثم يأتي
وجود الانسان ووجود العالم مطابقا لما تصوره الله من ماهية الانسان
والعالم ، كما يتصور النجار منضدة من الخشب ثم يصنعها بعد ذلك .

الانسان اذن في فلسفة « هيدجر » وفي الفلسفات الوجودية عامة
ضائع لنفسه ، وهذه هي الصفة الاولى من صفات الوجود الاصيل - أي
قدرة الانسان على أن يكون ذاته . وهذا ما يسمى « هيدجر » بالذاتية
وهذه الذاتية كما رأينا ليست أمرا واقعا *un fait* وإنما الذاتية إمكانية
صرفة بمعنى أن الانسان يمكن أن يصبح ذاته ، وقد لا يستطيع ، فالذاتية
هدف يراد بلوغه ، وصفة نعمل على اكتسابها ، وقد نياس في هذه المحاولة
أو نقهرنا العقبات المختلفة عن بلوغ الهدف المنشود فنحيا حياة مبتذلة
كتلك التي وصفناها ، والتي سماها بسكال بحياة التسلية أو اللهو أو
العبث ، وهي الحياة التي يحياها الانسان لينسى نفسه ، ويبدد همومه ،
ويخفي شغاه عن نفسه وعن الآخرين .

ولا يمكن للذات أن تصبح نفسها الا اذا كانت تتمتع بالحرية ،
ولكن هذه الحرية ليست مطلقة اذ يحدها الميلاد من أحد طرفيها ، والموت
من الطرف الآخر ، فنحن لم تكن أحرارا حينما ولدنا ، ولسنا أحرارا في
اختيار اللحظة التي نموت فيها ، والطريقة التي نموت بها ، ويلخص
هيدجر هذه القيود التي تسعى الحرية وهي مكبلة بها بأننا منذ أن توجدنا
توجد في العالم بمعنى أننا نأتي الى هذا العالم وقد اتخذ صورة معينة ،
وإننا طالما كنا أحياء قلن نستطيع أن نأبى من الظروف التي تحيط بنا :
من مكان وزمان ونظم اجتماعية معينة ، والوجود في العالم ليس صفة
تضاف الى الذات أو الى الأنا وإنما هو يدخل في تركيب هذه « الأنا »
لأننا لا نستطيع أن نفكر إلا بالارتباط بمجموعة الاشياء الخارجية التي
تحيط بنا . وهذا الارتباط الدائم يجعل من هذه الاشياء عنصرا مكونا
للذات نفسها ، لانه يتصف بصفة الهم أو الانشغال .

وهنا يأتي هيدجر بنظرية جديدة في المعرفة ، فإن معرفتنا بالاشياء

كانت تتسم فى نظريات المعرفة القديمة بطابع من التجريد ، والبرود يجعلنا نبدو كمتفرجين على هذا العالم الذى نعيش فيه ، أما هيدجر فيرى أن معرفته بالأشياء تتخذ صفة « انفعالية » هى الهم أو الانشغال ، نحن مشغولون بهذه الأشياء مهمومون بمعرفتها لأنها تكون جزءا من حياتنا ، وتدخل فى تركيب وجودنا كما رأينا من قبل ، ولذلك فإننا نبدأ بمعرفة الأشياء التى نحتاج إليها فى تحقيق امكانياتنا ، فمعرفة العالم معرفة عملية وليست نظرية ، والأشياء لا معنى لها الا بوصفها أدوات لتحقيق امكانيات الذات وطالما لم نستخدم الأشياء فى تحقيق هذه الامكانيات بقيت وجودا خاما لا معنى له ، وبعبارة أخرى هذه الأدوات ليست شيئا آخر غير الصورة التى أسقطها على ضوء امكانياتنا الخاصة .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية تفرض علينا شيئا من النظام الا أن الأفراد ينشئون داخل هذا النظام الاجتماعى نظاما جديدة وتركيبات مختلفة تتجاذب مع الحاجات الفردية .

ويقودنا الوجود فى العالم الى تركيب آخر للذات ، فإذا كان الوجود فى العالم أمرا لا مناص منه بالنسبة للذات فإن الوجود مع الآخرين ضرورة لازمة لا مفر منها ، وكما أننا لا نستطيع أن نفكر أو نعمل الا ونحن مرتبطون بهذا العالم فذلك لا نستطيع أن نفكر أو نعمل الا ونحن مرتبطون بالآخرين . وتأكيده هيدجر لهذه الحقيقة يفند ما يدعيه أعداء الفكر الوجودى من أن هذا الفكر دعوة الى الانزوال والانفصال عن الآخرين ، وكيف يمكن أن يكون الأمر كذلك وجميع الفلاسفة الوجودية تؤكد أن الوجود مع الغير تركيب داخل فى وجود الذات نفسها ، فلا وجود لذات منعزلة عن ذوات أخرى كما لا وجود لذات الا فى عالم ، فهذا « الوجود - مع » يؤلف نفس العلاقة التى يكونها « الوجود - فى » بالنسبة للذات ، من حيث أنه ارتباط ضرورى وتركيب داخل فى الذات نفسها أى أن من طبيعة الذات أن تكون دائما فى وجود مع الغير أو مع ذوات أخرى . ويصطبغ هذا الارتباط بصيغة الهم أو الانشغال أيضا ، والذات تحصل هذا « الهم » أينما ذهب كما تحمل الأرض الهواء الذى يحيط بها .

وأبسط التجارب تكشف للفرد عن اعتماده على الغير ، ويصل هذا الاعتماد أحيانا الى درجة الفناء فى الغير فناء تاما ، ويؤلف « الناس » فى هذه الحالة ديكتاتورية مطلقة توجه الفرد فى كل أفعاله حتى تمنح المسئولية الشخصية والشعور بالفردية « فكل إنسان هو الآخر وليس أى إنسان ذاته » وهذا هو السقوط بعينه .

ولكن ليس معنى التخلص من حالة السقوط تلك ، اننا نتخلص من الآخرين ومن تأثيرهم على الذات فليس هذا الأمر ممكنا لأن الغير داخل فى تكوين الذات حتى ولو لم نعرف بذلك ، والواقع أننا حينما نعقد العزم على أن نحيا حياة أصيلة غالبا ما نصطدم بالمجتمع وبالعرف العام وبالتقاليد التى توارثتها الجماعات جيلا بعد جيل ، ولكن ليس معنى هذا الاصطدام أننا لا نعرف بالآخرين ، ولا نحسب لهم حسايا ، وإنما كل ما فى الأمر أننا لا نعرف بعض الأوضاع التى يتخذها الناس فى حياتهم ، وحتى لو فرض علينا كفاختنا للقضاء على هذه الأوضاع نوعا من العزلة المتوحدة ،

فإنها عزلة غنية بالتفكير في الآخرين ، وبالرغبة القوية في أن يحيا الغير حياة مثل هي تلك الحياة التي دعونا إليها ، واضطرتنا الى العزلة والابتعاد عن الناس .

ونفهم نظرية هيدجر كما ينبغي حينما نقارنها بنظرية « ليبنتس » ، في « المونادات » أو الذرات الروحية . « فليبتس » يشبه الافراد بالذرات المخلقة على نفسها ، فلا أبواب لها ولا نوافذ ، بينما يعتقد هيدجر أن الافراد لا أبواب لهم ولا نوافذ لأنهم نوافذ وأبواب فحسب ، أى أنهم في الخارج مفتوحون على العالم ، أو هم في الشارع على حد تصيره وهنا تستحيل هذه الفلسفة التي تبدأ لأول وهلة ممعنة في الفردية الى فلسفة تؤكد علاقتنا الطبيعية بل والميتافيزيقية بالافراد الآخرين ، وحتى في أشد موافقنا فردية ، وحينما نفكر في أنفسنا في وحدة تامة لا نستطيع أن نفصل عن الآخرين ، ويقول هيدجر ان الوجود بدون الغير هو نفسه صورة من صور الوجود مع الغير .

ونعود الآن الى الصفات الاساسية للوجود الاصيل .

رابعا كيف يدفعنا القلق الى أن نشعر بأنفسنا ، وبأننا موجودون في العالم ومع الآخرين ، فالقلق صيحة صادرة من أعماقنا لكي نصبح أنفسنا أو هو بتعبير دارج بسيط « صوت الضمير » ينادينا لكي نحيا حياة اصيلة وبهيبة بنا أن نطرح عن أنفسنا موقف « السقوط » والهروب الذي نلقه من أنفسنا ، هذه الصيحة الصادرة من أعماق نفسى أشعر أنها صادرة مني ومن شيء أعلى من نفسي في آن واحد وهذا ما يدعو بعض الفلاسفة الى القول بأنها صادرة من الله أو من المجتمع أو من الجنس *Fröu* الخ ، وهذه التفسيرات جميعا يرفضها هيدجر بشدة لأنها لا تفسر كيف يمكن أن يكون هذا الصوت صادرا مني وفي الوقت نفسه غريبا عني .

« وهيدجر » لا يعترف بوجود قوة أعلى من الذات ، ولكنه يقول مع ذلك بعلو آخر لا وجود فيه لأى طابع ديني أو تقويمي . والعلو عنده أنواع فقد يكون علوا نحو العالم الذي نعيش فيه ، وهذا العلو معناه الرغبة في معرفة الأشياء ، وقد يكون علوا نحو الآخرين أو نحو المستقبل ، وهكذا تتخذ فكرة العلو عند هيدجر طابعا انسانيا محضا ، فهي حركة باطنية ، أى أنها لا تخرج عن العالم الذي نعيش فيه ، وليس من الضروري أن يتخذ العلو صفته لأنه يتجه نحو شيء أعلى بالمعنى التقويمي - أى نحو شيء أسسمى - وإنما العلو هو كل حركة نريد بها أن نتصل بشيء خارجنا كالعالم أو الغير أو شيء أمامنا كالمستقبل ونحن حينما نريد تحقيق أنفسنا نعلو عليها أى نتجاوز ما هي عليه في الوقت الحاضر متجهين نحو ذات أخرى نتمثلها ونحاول الوصول إليها ، نحن دائما أمام أنفسنا أو سابقين لأنفسنا على حد تعبير هيدجر ذلك لأننا امكانية ومشروع من المشروعات فلا مناص من أن تلقى بأنفسنا دائما الى المستقبل والانسنان كائن يتجه دائما نحو امكانياته وهكذا نستطيع أن نقول ان الوجود الانساني الاصيل يتصف دائما « بالزمانية » فهو متزمن ، وأن هذا الوجود الزماني يشير دائما الى المستقبل ، لأننا لا نعمل الا من أجل المستقبل ، ولكننا اذا كنا دائما أمام أنفسنا ، وكنا نتقدم دائما الى المستقبل فنحن أيضا وراء

أنفسنا لأننا وقد القينا في هذا العالم في عصر بعينه ومكان بعينه لانصبح في هذه الحالة مستقبلا فحسب ، وانما نحن أيضا ماضينا وإذا كان لا بد لنا من أن نجد أنفسنا فإن هذا التعبير نفسه يتطوى على الماضي والمستقبل معا .

فكلمة نجد تدل على المستقبل ، وكلمة أنفسنا بما يدخل فيها من عناصر لا ارادة لنا فيها ولا حرية لنا في اختيارها تعبر عن الماضي ، وهكذا يكون الماضي الآونة الثانية من أنات الزمان . ونحن ننقل دائما من المستقبل الى الماضي ، ومن الامكانيات الى الذكريات هكذا دون انقطاع ، ولكن أين نجد الحاضر في هذه النظرية عن الزمان ؟

اننا حينما نقرر أن نكون أنفسنا لا نقرر ذلك في الماضي أو في المستقبل وانما نقرر ذلك الآن ، وفي هذه اللحظة الراهنة فالتصميم أو العزم resolution كما يسميه هيدجر يقع في الحاضر ، والحاضر هو معقد الصلة بين الماضي والمستقبل . وهكذا يتألف وجودنا الاصيل من هذه الآنات الثلاث وهي المستقبل والماضي والحاضر ، والوجود الانساني ليس شيئا آخر غير هذه الزمانية فهو لا يتطور في الزمان . ولا يحقق امكانياته في الزمان وانما هو هذا الزمان نفسه ، فالوجود زمانى ان صبح هذا التعبير ، ولكل فرد منا تاريخ خاص يصنعه لنفسه .

ويكشف لنا القلق أيضا فيما يكشف عن التناهي الذى يتصف به وجودنا وهذا التناهي طابع أساسى للوجود الانساني . ومهما تكن امكانياتنا فنحن نعلم أن هناك لحظة نتظرنا لن يكون فيها وجود يتقدما أو مستقبل أمامنا .

وهذا الشعور بالتناهي أو الفناء تنشأ عنه صفة أخرى من صفات الوجود وهي الشقاء الدائم . نحن في شقاء دائم لأننا لا نستطيع تحقيق جميع امكانياتنا ولا يمكن أن نحقق احدي هذه الامكانيات الا بالانصراف عن تحقيق امكانيات أخرى وعلينا إذن أن نختار بعض الامكانيات وأن ننبد بعضها الآخر ، وبذلك نقضى بالاعمال على جزء من كياننا ووجودنا ، فوجودنا يحمل المدم في قلبه كما تحمل الثمرة الناضجة الدودة في جوفها .

نحن وجود لفناء . والموت يترصدنا في كل خطوة من خطواتنا لا بمعنى أنه شيء خارجي سيقبض أرواحنا في لحظة من اللحظات ، ولكن بمعنى أننا نحمل موتنا داخل أنفسنا كما تحمل الأم جنينها داخل أحشائها ، وهذا ما يسميه هيدجر بالوجود من أجل الموت ، وتلك صفة أساسية من صفات الوجود الانساني .

وليس معنى الوجود من أجل الموت أن الموت هدف يسعى الوجود اليه ، أو تطور نحو غاية إذا بلغها الانسان أصبح شيئا مكتملا . فإن الوجود الانساني لا يمكن أن يكتمل بطبعه لأنه لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته ، والموت ليس اكتمالا لهذه الامكانيات ، وانما هو انقطاع لها . الموت هو استحالة كل امكانية . ولما كان الوجود الانساني لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته فهو وجود ناقص بطبعه ، ولا يمكن أن يكتمل بالموت

أو بغيره ، وإنما هو وجود مؤجل باستمرار ، ونحن نقول دائما بصدد تحقيق شخصياتنا اننا لم نصل بعد ، أو أننا لسنا بعد ما أردنا أن نكون فهذا النقص أو هذا التأجيل ، أو هذا « الليس بعد » صفة مكونة للوجود الانساني وداخلة في تركيبه وطبيعته .

بيد أن فكرة النقص في الوجود الانساني تختلف كل الاختلاف عن فكرة النقص في الاشياء فاننا لا نصف الاشياء بالنقص الا لأننا « نريد » من هذه الاشياء أن تكون شيئا آخر يمكن أن توجد جميع عناصره ، اذ تتمثل هذه الاشياء في حالة أخرى غير حالتها ، ومن ثم نعقد المقارنة بين الشيء كما هو أمامنا وبين الشيء كما نريده ، فنحكم عليه بالنقص ، فلهلال مثلا بدر ناقص ولكنه في حد ذاته هلال كامل ولكنه يصبح ناقصا لأننا تصورنا البدر في مخيلتنا ، وقارناه بالهلال ، وفي هذه الحالة حكمنا بأن الهلال بدر ناقص . وكذلك الماء الذي يغلي فالماء كامل في أي درجة من درجات حرارته ولكننا حينما نريده مغليا نقول انه لم يصل بعد الى درجة الغليان التي نريدها وهلم جرا .

أما الوجود الانساني فليس ناقصا بهذا المعنى لأنه مؤجل بطبعه وفي أية حالة من حالاته لأنه لن يصل مطلقا الى الصورة التي يريدها ، ففكرة التأجيل أو « الليس بعد » داخلة في تركيبه نفسه لأنه اتجاه دائم نحو تحقيق امكانياته التي هي في الحقيقة نفسه التي يريد أن يكونها والتي تظل دائما وبالضرورة بعيدة عن متناوله يده ، فالوجود الانساني لا يمكن أن يلحق بنفسه وفقا لطبيعته وجوهه .

ولا يمكن أن يكون الموت نضوجا كنضوج الثمرة لأن النضج يحمل معنى الاكتمال ، وقد رأينا أن الموت ليس انتمالا لفرد لاننا دائما غير مكتملين ، ومن ثم غير ناضجين .

كما لا يمكن أن يكون الموت انقطاعا للوجود أو انتهاء بالمعنى الذي نعنيه بانقطاع المطر أو انتهاء الطريق الخ ، ليس الموت شيئا من هذا بله لأن الانتهاء ليس شيئا موجودا في هذه الاشياء بالضرورة منذ وجودها وانما الموت جوهر الوجود أي أن الوجود يقتضي من حيث جوهره انهاء وهذا ما تعبر عنه هذه العبارة افسح تعبير : « منذ أن يولد الانسان يكون بالفعل في شيخوخة الموت » . والتفكير في هذه الحقيقة ، وجعلها نصب أعيننا دائما علامة من علامات الوجود الاصيل اذ يصبح وجود الانسان في هذه الحالة شغافا بالنسبة الى نفسه . فيرى الناس والاشياء في ضوء جديد ويعتقد اعتقادا راسخا في تفاهة الحياة وسخافتها ، ويستقر في نفسه أن الاشياء جميعا عابرة وأن المطامع كلها وهم باطل وسراب خادع وفي هذه الحالة يتقبل الانسان موته باعتباره الامكانية العليا التي يتمثل فيها الطابع الشخصي الى أعلى درجة ويتضح فيها الشعور بالحرية وضوحا تاما . وأن في تقبل الموت كواقعة لا مفر منها ينأى بالوجود الانساني عن التأثير بتقلبات الحظ أو ضربات القدر وهي ما يجزع منها الناس ويرتجفون عادة .

فهل هذا الاستسلام والاذعان هو كل ما يمكن أن نستخلصه من
فلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية ؟

الواقع أن هذه الفلسفة القائمة لا يمكن أن تدفع الى العمل ،
وفلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية صورية بحتة بحيث تنتهى فى نهاية
الامر بالا تكون أخلاقا على الاطلاق ، ومسألة « القرار الحاسم » او « العزم
القاطع » الذى نجده فى هذه الفلسفة سلبى صرف ، فنحن بعد أن نفقد
العزم على أن نحيا حياة أصيلة لا نجد قيما معينة وضعها هيدجر لهذه
الحياة . والحق أن هيدجر لم يكن يريد أن يضيف على فلسفته طابعا
تقويميا من أى نوع وانما هو يصف السمات الصامة للوجود . ويضع
القوالب أو الصيغ الصامة ، فعل الفرد الذى يتعرض لتجربة القلق أن
يخرج من هذه التجربة وأن يخلق مصيره بنفسه ، وأن يدع القيم الخاصة
به أما ما هى هذه القيم ؟ فهذا ما يقرره كل فرد بنفسه ، وليس ذلك من
عمل هيدجر فى شيء .

ومهما يكن من أمر فإن الأثر الذى تتركه فلسفة هيدجر فى النفس
هو أنها فلسفة ناقصة وقد حاول هيدجر أن يسد هذا النقص بعد ظهور
كتابه « الوجود والزمان » بأن يقيم نوعا جديدا من الفلسفة الاسطورية
ترتبط بالارض والعالم الذى نعيش فيه ارتباطا وثيقا وهذه الفلسفة تؤكد
ارتباطنا بالارض والعالم ، وهو ما هنا يتأثر بأشعار « هولدرلين » Holderlin
الشاعر الالماني تأثرا بينا .

وقد تعمق هيدجر فى دراسته لفكرة الحقيقة فى كتابه « ما الحقيقة ؟ »
الذى ظهر سنة ١٩٤٥ ، ولكن يبدو من هذه الدراسة أنه ظل متارجحا بين
الواقعية والمثالية « ومثالية نيتشه بنوع خاص » على الرغم من أنه كان يريد
أن يتجاوز النضال القائم بين المذهبين ، ولكنه لم ينجح تماما فى هذه
المحاولة .

وأيا كانت المآخذ التى يمكن أن تؤخذ على هذه الفلسفة فلايستطيع
أحد أن يجادل فى أنها فلسفة انسانية وانسانية مطلقة ، لأنها محاولة
لتفسير الوجود ابتداء من الانسان كما أنها لا تلجأ الى أى مبدأ عال فى
هذه المحاولة .

وسترى فى الفصل القادم كيف يحاول « سارتر » أن يسد الثغرات
فى هذه الفلسفة وأن يتعمق فى بعض الموضوعات التى لم يمنحها « هيدجر »
حقها من التعمق ، لأن فلسفة « سارتر » ليست فى الواقع غير شرح وتكملة
لفلسفة هيدجر .

جان بول سارتر

(۱۹۰۵)

لا تخلو حياة «سارتر» من العنصر التراجيدي الذي يميز حياة
العظماء من المفكرين والفلاسفة ، وهذا العنصر التراجيدي أو عنصر
المأساة سيكون له أكبر الأثر في تطوره الروحي ، وفي تنويع أعماله
الفنية والفلسفية بطابع خاص .

ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ ولم يلبث والده - وكان
ضابطا بالجيش الفرنسي - أن توفي بعد مولده بثمانية أشهر ، فنشأ
سارتر يتيما فاقدا للعنصر الأبوي في حياته ، وجعله هذا اليتيم يتعلق
بأمه تعلقا شديدا يصل الى حد العبادة ، فاذا علمنا أن هذه الأم كانت من
الشخصيات الحاملة التي تفيض رقة وحنانا أدركنا خطورة هذه العلاقة
القائمة بين الأم والابن وما يمكن أن يكون لها من أثر سيء على طفل مرهف
الحس ، معتل البنية «كجان بول سارتر» .

وأحس الطفل باضطراب حياته وارتباكها وافتقارها الى الاستقرار
حينما رحلت أمه الى باريس للعيش مع أويها . وكانت جدته هي
الشخصية المسيطرة على حياتهما في هذه الفترة مما أصاب تقديسه لأمه
بجراح لا تندمل ، إذ كان ينظر إليها باعتبارها الهة ، وليس من اليسير
عليه أن يرى هذه الالهة حيا على رحمة الجدة وعطفها .

بيد أن حنان الأم كان أكبر عوض له عن قسوة الحياة التي يحياها
فقد كان الموضوع الوحيد لحبها ، وضاعف من هذا الحب يتمه واعتلال
صحته ، وعلى هذا نستطيع أن نقول ان سارتر قد طفر في طفولته بأكثر
من نصيبه من الحب والحنان .

وليس من شك أن طفلا ينشأ في هذا الجو النسوي الرقيق يكون
عرضة لانحرافات نفسية شديدة ، وأن أقل إهمال يتخيله قد يسبب له
صددمات عنيفة تؤثر في نفسيته تأثيرا لا يمحي .

ووقعت الطامة الكبرى حينما تزوجت أمه للمرة الثانية ، وكان قد
بلغ الحادية عشرة من عمره ، وشدا حظا غير قليل من دراسة الادب ، فقد
كان طفلا ذكيا مبكر النضوج ، سريع التحصيل ، قوي الفطنة .

وبهذا الزواج تألفت العقدة الأساسية في مأساته . وهو هنا
يشبه «بودلير» الشاعر الفرنسي الذي ألف عنه «سارتر» فيما بعد كتابا
يحلل فيه شخصيته تحليلا وجوديا ، وهو لم يكن ليفصل ذلك لولا أنه
يشعر بما بينهما من قرابة في الروح واشتراك في المأساة ، فكلاهما
أحب أمه الى درجة العبادة وكلاهما صدم في هذا الحب في سن مبكرة
(تزوجت أم بودلير وهو في السابعة من عمره) وكلاهما كان غليلا مرهف
الحس واسع الخيال ، بيد أن الأثر الذي تركته هذه الحادثة يختلف عند
كل منهما - فبودلير اكتفى بالتمرد الداخلي على الحياة ، ولكنه ظل محتفظا
بالقيم الأساسية القائمة دون أن يحاول تحطيمها بينما أدت بسارتر الى

انكار كل القيم الاخلاقية القائمة ، وجنحت به الى تحطيم كل القيود أية كانت ، والى انكار الحب والأمومة ، وكل العواطف الانسانية النبيلة التي يمكن أن تربط الانسان بالآخرين .

ولا شك أن هذه التجربة العميقة التي استيقظ سارتر بعدها ليجد الاساس الذي شيد عليه وجوده وهو حب أمه له قد انهار - هذه التجربة هي التي دفعته الى القول بان وجود الانسان ليس هناك ما يبرره sans justification ودفعته الى الالحاد الذي يختلف عن الالحاد هيدجر في أنه الالحاد عاطفي وهذا أسوأ ضروب الالحاد .

وعاش سارتر في الخيال منذ هذه اللحظة بعد أن وجد الواقع مر المذاق لا يستطيع استساغته ، والتحق بمدرسة «لاروشيل» وكان زملاؤه فيها يكبرونه كثيرا ، وهذا ما يفسر لنا حديثه المتصل عن الانحرافات الجنسية في مسرحياته وقصصه ، ولما حصل على الدكتوراه بعد خمسة أعوام من التحاقه بالمدرسة أرادت أمه أن يلتحق بكلية الهندسة ، ولكنه كان يمقت الرياضيات بفطوره ، فلم يرضخ لهذه الرغبة ، ودخل مدرسة « النورمال » العليا وهناك تعرف على « مونييه » صاحب مجلة الروح Esprit.

وكان سارتر في هذه الفترة طالبا مجتهدا شغوفا بالقراءة والاطلاع غريبا في اختياره للكتب التي يقرأها ، فبينما كان أقرانه يقبلون على قراءة «أندريه جيد» و «جيرودو» كان سارتر يلتهم مؤلفات « فابري » « إاناتول فرانس » التهاما ، كما كان يمشق أدب « بروسيت وفاليري » وآلان . وكان الى جانب هذه المطالعات يكتب قصصا خيالية عجيبة ، ومقالات فلسفية متعددة وكان يستغرق في الكتابة استغراقا شديدا ، ويكتب في سرعة فائقة وخصوبة رائعة أوغرت عليه صدور زملائه وزرعت في نفوسهم الحسد والغيرة .

وبعد تخرجه أمضى سنوات تجنيده ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة في مدرسة «باستير بباريس» ، وبدأت مجلة «أوروبا» في نشر مقالاته سنة ١٩٢٧ وكانت أهم المقالات التي نشرها حينذاك مقالة عن « فرانسوا موريك » خالف فيها النقاد جميعا .

وفي سنة ١٩٣٨ نشر روايته « الغثيان » « La Nausée » فوطد بها مستقبله ككاتب روائي تنبأ له النقاد بمستقبل عريض في عالم الأدب لما امتازت به هذه الرواية من طرافة في الموضوع وأصالة في الفكر والاسلوب .

ولما نشبت الحرب العالمية الثانية اشتغل بالتعمير ووقع أسيرا في قبضة الالمان وعاش فترة طويلة في معسكرات الاعتقال الالمانية ، ولما وضعت الحرب أوزارها ألقى ، «سارتر» نفسه شهيدا بين مواطنيه لا بدانيه في هذه الشهيرة غير الكاتب الفرنسي «لوى أراجون» ، فقد نشر سارتر عدة مسرحيات مثلت منها مسرحية « الذباب » و « الحلقة المغلقة » كما نشر سلسلة من الروايات بعنوان « طرق الحرية » ضمن بها خلوده .

وانشأ سارتر مجلة «المصور الحديثة» سنة ١٩٤٥ ، واستطاع أن يجمع حوله عددا من التلاميذ كانوا يتحلقون بين يديه في كافية «ديفلور» ومن هؤلاء «سيمون دي بوفوار وموريس مرلوبوتني وجان جرنيه وجورج باتاي» وغيرهم .

وزار سارتر أمريكا وكندا سنة ١٩٤٦ حيث لقي حفاوة بالغة من الأميركيين لما عرف به من عداة للشيعوية ، وفي هذا العام نفسه أصدر سارتر كتابه «الوجودية نزعة انسانية» وفيه يدافع سارتر عن مذهبه ، ويربط فيه بين الحرية والمسئولية .

وفي سنة ١٩٥٢ قام خلاف بينه وبين صديقه الحميم اليركامو لأنه لمس لديه اتجاهها نحو الاعتراف بالأبدية وهذا ما ينكره سارتر كل الإنكار واستبدل به كتابا اتهم بالسرقة وأمضى عدة سنوات في السجن هو «جان جينيه» الذي ألف بعد خروجه من السجن «يوميات لص» وقد أعجب به سارتر وعده نموذجا للرجل الذي يبني حريته في مجتمع يرفض هذه الحرية ويستنكرها .

والواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننفذ إلى مذهبه كله ، فقد شغلت هذه الفكرة حيزا كبيرا من مذهبه بل نستطيع أن نقول أن وجودية سارتر دارت كلها حول فكرة الحرية . وفكرة سارتر عن الحرية تختلف كل الاختلاف عن أية فكرة سابقة عن الحرية ، فهي تعني لديه الوجود الانساني بأسره . . . وأعجب من ذلك أنها تعني العدم أيضا .

وسارتر يحاول أن يعظم فكرة الضرورة التي تفرض على الانسان من الخارج والتي تستمد من ثبات الاشياء ، أو من نظام أخلاقي موضوع ، وذلك لأن سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد ، وإنما الفرد هو الذي يخلق فرديته التي تميزه عن غيره من الناس وهذا يعني قوله « لا أن الوجود سابق على الماهية » .

وليس معنى هذا القول أننا نختار النوع الذي ننتمي إليه - فأننا لا نستطيع أن نختار مثلا أن نكون أزهارا أو غزلانا ، وإنما نستطيع أن نختار في حدود انسانيتنا أو آدميتنا فنكون جبناء أو شجعانا - عاماء أو جهالا . الخ . وحتى في هذه الحدود نفسها توجد نسبة ضئيلة من الاختيار فليس في قدرة انسان جاهل في الأربعين من عمره أن يصبح استاذًا جامعيًا .

ومع هذه التحديدات جميعا يرى سارتر أن فرصة الاختيار كبيرة جدا فإذا كنا لم نستطع اختيار المجتمع الذي ولدنا فيه ، والمصر الذي ولدنا فيه ، والعصر الذي نشأنا فيه ولم نستطع اختيار ذكائنا أو دماجتنا فأننا نستطيع أن نختار الموقف الذي يمكن أن نتخذه من هذه المفروضات كلها .

فالعامل مثلا يستطيع أن يرضى بحياته كما هي دون محاولة لتغييرها ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عاملا « ثوريا » يحاول أن ينهض بطقته وأن يكتسب لها حقوقا جديدة وقد آكون ضعيفا رغم أنفي ولكن موقفى

من هذا الضعف يتباين فقد أخفى ضعفى أو أظهره للناس ، أو أجعله موضوعا للزهو أو موضوعا للمدلة .

وهذا الموقف الذى اتخذه تجاه نفسى وتجاه مكائى الذى لا حيلة لى فيه من الحياة ، هذا الموقف كليل بتغيير نفسى ، وهكذا أفتح طريقا جديدا للحرية فأستطيع أن أضفى على الماضى الذى لا يمكن تغييره القيمة التى أريد ، ويتغير تبعاً لذلك الأثر الذى يمكن أن يتركه على أفعالى الحاضرة والمستقبلية .

ولكن « سارتر » لا يقف عند هذا المعنى من معانى الحرية إذ لا يعتقد أن اختيارنا لهذا العمل أو ذاك نابع عن تفكير لاحق ، وإنما يعتقد أن أعمالنا جميعاً قائمة على غايات سابقة وضعناها لأنفسنا ، وأنها فى اختيارنا لهذه الغايات كنا أحراراً تمام الحرية . ويصل « سارتر » من هذه المقدمات الى نتيجة « محتومة » وهى أن كل أعمالنا سواء عرفنا دوافعها أو لم نعرف وسواء أرجعناها الى أسبابها أم لم نرجعها ، قائمة على اختيار حر حرية مطلقة لم يتدخل فيه التفكير أو التدبير . بل هو ووجودنا فى هذا العالم شىء واحد ، وذلك لأن كل تفكير وتدبير ينشأ فى العالم عن الحرية . أى عن وجود الانسان .

ومعنى هذا كله أننا أحرار منذ البداية وأن المعايير المختلفة التى نزن بها الاشياء والدوافع المباشرة التى نتخذها أساساً لسلوكنا حرة تمام الحرية .

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها لكنها تمتد الى عواطفنا ومشاعرنا جميعاً لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودى الخاص ، وهى عبارة عن مواقف ذاتية أحاول بها أن أصل الى الغايات التى وضعتها حريتي الأصلية .

الحرية عند « سارتر » لا تختلف عن وجودى فى شىء بل هى وجودى نفسه ، وأنا فى كل أحوالى حر . فى الخوف والجزع والتعب والغضب . الخ .

ولندرس حالة كحالة التعب مثلاً لنرى كيف يمكن أن يكون الانسان حراً فى تعب .

عقدت عزمى على القيام برحلة أو نزهة سيرا على الاقدام ، ولكننى فى منتصف هذه الرحلة أحسست بالتعب ، فطرحت سلتى على الأرض وعدلت عن هذه الرحلة فيلومنى رفقاى لأننى لم أتم هذه الرحلة . ولكن الواقع أن الناس ينظرون الى تعبى من الخارج ، ولا ينظرون اليه كما أنظر اليه أنا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أفعل شيئاً آخر غير ما فعلت ، والا كان لابد من تغيير نفسى تغييراً كاملاً . فتعبى لم يعد محتملاً وأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمله ، فأنا اذن الذى يقدر مدهاء ، وذلك لأننى أعيش فى تعبى ، وأنا الذى أقوم هذا التعب بمقدار الاختيار الاصيل الذى أخذته لنفسى ، فوجودى يختلط ويمتزج بهذا الاختيار .

فسارتر اذن يمزج بين الحرية والوجود ، بين الحرية واللامعقول ، بين الحرية والتلقائية التي يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره وتنفيذ أغراضه .

وهو يميز بين نوعين من الناس على أساس هذا الفهم للحرية ، فهناك موقفان أساسيان يمكن أن يفهما الإنسان بالنسبة الى نفسه .

الموقف الاول هو أن نقاوم المشاعر والميول والدوافع التي تعارف الناس على أن من الواجب كبتها والقضاء عليها ، فإذا خرجنا على هذا المؤلف أحسنا بالندم وتائب الضمير .

والموقف الثاني هو أن نستسلم لدوافعنا التلقائية لا عن طريق سلبى محض ولكن بعزم قاطع على أن نكون أنفسنا .

وسارتر يختار لأبطال رواياته وقصصه ومسرحياته هذا الطريق الأخير على امل الوصول الى حقيقة أو مجموعة من الحقائق لا يستطيع الرجل العادى أن يصل اليها . هذا الموقف هو ما يسميه سارتر «بالفش» tr.oherie لأنه متهم من جانب الناس العاديين لأن فيه نوعا من التحدى للأوضاع المألوفة والنظم الأخلاقية الموضوعة والعرف العام ، أما الشخص العادى الذى يختار الموقف الاول فيحيا حياة آلية صرفة ، ومن الممكن استبداله بأى شخص آخر ، وهو خاضع تماما للنظم والأوضاع القائمة ، ويسمى «سارتر» الناس الذين يحيون هذه الحياة بالانذال «Les Salauds» . والتجربة العميقة التي يعانها «الفشاشة» هي تجربة الفثيان وهي التجربة التي كشف بها «سارتر» عن معنى الوجود . والفثيان هو الشعور الذى ينتاب المرء حينما يشعر بما فى وجود الأشياء من امتلاء وصفاقة .

ولكى تتجنب الناس هذا الشعور بالفثيان يلجأون الى ثلاث حيل هي العلم والسحر والجنون ، فالعلم يضع القوانين المختلفة لتثبيت الحقائق المتفرقة المتكاثرة ويطبئها بطابع الوحدة ، وهي شئ لا وجود له فى الواقع وإنما يبدع العالم هذه القوانين لكي يهرب من مستقبل لا يمكن التنبؤ به ولا يحكمه قانون أو صيغة معينة . والسحر أيضا اعتقاد فى وجود أشياء ثابتة وماهيات محددة ومعايير مطلقة لا تتغير ، وهذه المعايير نستطيع أن نبعثها بمجرد تسميتها . والجنون : هو أن نخدق عالما آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه .

لهذه الحيل جميعها يكشف عنها «الفشاشة» النقاب وبالتالي يهددون الأمن والطمأنينة والاستقرار الذى يركن إليه «الانذال»

ونكن ما هي شروط الفش ؟

الشرط الاول هو أن نتصرف عن شخصيتنا وأن نزهد فيها ، والشخصية هاهنا معناها الشعور الواضح الذى يعوق تلقائية الوجود ، وتدفعه الحر ، وكذلك تلك الإرادة التي يدعو اليها فلاسفة الواجب والتي

تؤدي إلى نتيجة واحدة ، هي خضوعنا لأفكار ومشاعر صناعية مزيفة
معتلة ، ومعنى هذا كله أن نترك ال « أنا » لتتبع منطعها الخاص بحيث
يمكن أن أقول أن شيئا يفكر في بدلا من أن أقول «أنا أفكر .. أنا أفعل ...»
فكلما فكرت كلما ابتعدت عن الوجود ، ويفضي هذا «الالتخصص » أو
«اللابتور » إلى حذف كل ما يكون عالقا بالفكر من أشياء مفتعلة ، وتركيبات
اجتماعية معقدة ، وخضوع لاوامر ونواه غريبة عن شخصياتنا وكل ما ينشأ
عن التأثير العائلي ، أو الاجتماعي ، أو التقاليد المتحجرة ؛ وبهذا نلغي
الستار القائم بيننا وبين عدم ، وهذا الستار هو الذي يحميننا من
الغثيان .

والشرط الثاني هو الانصراف عن الماضي ، وهذا يرتبط بالشرط
الاول - الخاص بالعزوف عن الشخصية ويقول أحد أبطال روايات
« سارتر » أنني أريد أن أكون بلا رائحة ولا ظل ، وبلا ماض ، والا أكون
غير انتزاع خفي لنفسي نحو المستقبل . والراء يسحب الماضي خلفه كأنه
جثة ، ولا يستطيع الاندال أن يفعلوا شيئا الا بالرجوع إلى الماضي
لاستشارته ، فهم يعيشون إلى الوراء لا إلى الامام ويتقدمون . ولكن إلى
الخلف - وحينما يروون ماضيهم فانهم ينظرون إليه على أنه سلسلة من
المغامرات المسلية .

وهذان الشرطان سلبيان ، وهما يجعلان في الامكان الكشف عن
عالم لا يصل إليه الاندال ، وذلك عن طريق الشعور بالغثيان ، وحينما
نشعر بهذا الشعور نرى ان الأشياء يمكن أن تكون أي شيء اذا ثبت لها .
وأنها اذا كانت لا تتغير كما يبدو للناس فذلك نتيجة لكسلها أو كسلنا
نحن ، وحينما نماني هذه التجربة تفقد الأشياء المألوفة المعهودة هويتها
وثباتها ، ولا تعود الاسماء تنطبق على مسمياتها ، بل تبدو لنا الأشياء
بلا أسماء في عناد وتحد وكأنها تزهر بماديتها التي لا معنى لها .

والواقع أنه لا ثبات في الوجود الا ما تفرضه نحن عليه فرضا ،
كما انه لا وجود لقواعد أو اطرار محددة لا تتغير ، وفي مثل هذه التجربة
يتخذ الزمان والمكان مرونة تامة ، فاذا انزلت الحياة المألوفة التي نحياها ،
وفرت من بين أصابعنا أصابنا الغثيان .

وفي هذه التجربة لا نستطيع أن نتحدث عن الأشياء ، فإن الأشياء
هي ما أخلقها أنا حينما أتحدث عنها ، وحينما أنظر إليها بل أشعر ان
الوجود عرض عابر ، والأشياء موجودة دون أن نعرف لذلك سببا .

عالم « سارتر » إذن عالم تختفي منه الضرورة ، عالم نشعر ازاده
بالخوف لانه يتضخم كما تتضخم الأنسجة المصابة بالسرطان ، تتضخم
دون حد ودون سبب معين ولا قانون معروف ، وإنما يريد الوجود أن يملأ
كل شيء وأن يغزو كل شيء .

فتجربة الغثيان إذن تجربة ميتافيزيقية لانها تكشف لنا عن أعماق
الوجود ونحن نرى أن هذه التجربة فردية محضة ، ولا يمكن أن تكون الا

تجربة « سارتر » وحده ، وتستطيع أن تضع في مقابل هذه التجربة تجارب أخرى مضادة ومختلفة عنها كل الاختلاف .

وعن طريق الغثيان الذي يشعر به « سارتر » يميز بين نوعين من الوجود . الوجود الانساني ويسميه الوجود لذاته *P'être-pour-soi* ووجود الاشياء ويسميه الوجود في ذاته *P'être-en-soi* وهذا الوجود الاخير في هوية دائما مع نفسه أى انه هو نفسه دائما وذلك لانه يخلو من الشعور الذي يستطيع به الوجود الانساني أن يصبح شيئا آخر غير نفسه

ووجود الاشياء عند « سارتر » وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة ولا خالق يفسر وجوده ، والوجود الانساني أى الوجود لذاته هو الذي يهب للاشياء قيمتها ، وقبل أن يأتى الشعور *La conscience* الى العالم كان هذا العالم فوضى مطلقة لا معنى لها .

ويظهور الشعور فى العالم طرأ على الوجود النقص والعدم ، وقد قلنا من قبل ان الشعور عند « سارتر » معناه الحرية أو هو الحرية المطلقة، ولهذا فان الحرية هى أصل العدم فى هذا الكون، كما أن العدم هو الاصل فى هذه الحرية .

الوجود الانساني اذن نقصان *Manque* فى الوجود ، هذا النقصان لا وجود له فى عالم الاشياء ؛ ولهذا كان الوجود الانساني محاولة دائبة ومجهودا متصلا لكي يصل أن يكون ما يريد ، أى أن يصبح وجودا فى ذاته أى وجودا كوجود الاشياء ، مع الشعور بهذا الوجود أو هذا الكمال .

ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة لا بد أن يكتب لها الفشل لان معناها أن يصبح الانسان إلها ، أى كائنا خرافيا فى نظر «سارتر» لانه لا وجود لكائن يمكن أن يجمع فى نفسه بين هذين الوجودين المتناقضين . وهو أن يكون انسانا وشيئا فى الوقت عينه ، أى أن يشعر أنه كامل ممتلئ كالاشياء دون أن يفقد « الشعور » الذى يجعله يتمتع بهذا الكمال والامتلاء .

هكذا كان الانسان « محاولة فاشلة » أو عاطفة لا جدوى منها *passion inutile* كما يقول « سارتر » .

والانسان أشبه فى هذه المحاولة بحمار يجر عربة وأمامه حزمة من البرسيم مثبتة على طرف عصا مشدودة الى الحوامل الخشبية التى تربط الحصان بالعربة فهو لن يبلغها أبدا مهما طال به المسير . ونحن كذلك نتجه نحو امكانياتنا كما يتجه الحمار نحو البرسيم وما نحن ببالفين منها؛ شيئا ، وقصارى القول ان الانسان هو الكائن الذى لا يستطيع اللحاق بنفسه *L'être qui ne peut se rejoindre* لان ذاته تفر منه دائما متجهة نحو مستقبل بعيد لا سبيل الى بلوغه والقضاء عليه . هناك نوع من البعد بين الانسان ونفسه وهذا البعد هو ما يسميه «سارتر» بالعدم أو يسميه أحيانا « مرض الوجود » *La maladie de l'être* أو تخلخل فى الوجود *décompression* وهو عملية مستمرة من الإعدام *néantisation* لانها تختار

بين الامكانيات المختلفة وفي هذا الاختيار اعدام للامكانيات المنبوذة . ولا تعلم هذه الفكرة مشابها لها في فلسفة « برجسون » اذ يقول : « ان الشعور عبارة عن اختيار قبل كل شيء » .

وبهذا نستطيع أن نفهم العلاقة بين الحرية والعدم في فلسفة « سارتر » اذ لما كان الانسان يفعل ما يختار ، وهو في أثناء هذا الفعل يخلق نفسه ويخلق ماهيته ، ولما كان الانسان لا يستطيع الا أن يختار نفسه ، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها ، كانت الحرية عبارة عن اختيار العدم . وهذا هو السبب الذي حدا بنقاد سارتر الى اتهامه بأن الحرية التي يدعو اليها لا قيمة لها لانها حرية لا تقود الا الى العدم والفناء ، ومن ثم فان فلسفة « سارتر » فلسفة للعدم وليست فلسفة الوجود ، فلسفة قائمة متشائمة لا تدفع الى العمل والى الحياة ، واذا كان « سارتر » يفتح بالحرية بابا ، فان هذا الباب لا يفتح الا الى هوة سحيقة من العدم الذي لا قرار له .

وقد حاول « سارتر » أن يرد على هذه الاعتراضات جميعا في كتابه « الوجودية نزعة انسانية » وذلك بأن يربط بين الحرية والمسؤولية فلا حرية بلا مسؤولية ولا مسؤولية بلا حرية ، ومن الواضح أن « سارتر » لم يأت في ذلك بجديد ولكن الجديد الذي يأتي به « سارتر » هو أن نطاق هذه المسؤولية يتسع عنده حتى يشمل كل ما يحدث في العالم ، فانا مسئول عن الحرب العالمية الاخرة لانني عشتها ، وما دمت قد عشتها فقد اخترتها ، اليس الاختيار معناه الحياة ؟

والمسؤولية هنا هي مسؤولية الموقف situation الذي اصطنعه من الأحداث الجارية التي تقع أثناء حياتي ، فانا أصبح مسئولا مثلاً عن الاحتلال البريطاني اذا رضيت به ورضخت له ، ولكنني لست مسئولا عنه حينما أناهضه ، وادمو لانهائه ، ولا اعترف به .

ولما كان الوجود سابقا على الماهية - كما سبق أن بينا - فان الانسان مسئول عن نفسه فليس معنى ذلك أنه مسئول عن فرديته المحدودة فحسب ، ولكنه مسئول عن الجميع ، اذ اننا في كل اختيار نعتمده ، وفي كل فعل نقوم به نقدم للانسانية في الوقت نفسه صورة للشخصية او « للانسان » الذي يجب أن يكون ، فاختيار هذا او ذاك معناه اننا نؤكد قيمة ما نختار لانه ليس من الممكن أن نختار « الأسوأ » . فالمسؤولية هنا أعظم مما نتصور لانها تنتظم الانسانية جمعاء . والفعل الفردي موجه الى الانسانية كلها ، لاننا في أثناء الاختيار نختار « الانسان » وهذا هو معنى القلق الذي يصاحب الاختيار ، لان الانسان الذي يقف من الانسانية كلها موقف المشرع لا بد أن يشعر بجسامة المسؤولية الملقاة على عاتقه ، ومن الواضح أن الناس جميعاً لا يشعرون بهذه المسؤولية وانهم يهربون منها يشتي الطرق خوفا من هذا القلق الذي يصاحبها ، وشعورهم بأن الانسانية كلها عيون ترصد حركاتهم وسكناتهم ، وانهم اذا سلكوا سبيلا المسؤولية فلا بد أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال : هل نحن حقاً ذلك الشخص الذي يجب أن نحلو الانسانية كلها حلوه ؟

ومثل هذا القلق لا يمنع من العمل ، وانما الاخرى أن يدفع الى الفعل والى النشاط .

وعلى هذا يدافع سارتر عن وجوديته بأنها ليست فلسفة تدفع الى اليأس والقلق والتعاسف عن الفعل ، ولا يمكن أن يقع اللوم على الوجودية حينما يلجأ قوم الى التراخي والكسل ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم « هناك دائما من يستطيع أن يفعل ما اعجز عن فعله » فقد وجد دائما مثل هؤلاء الناس قبل ظهور الوجوديات المختلفة .

ووجودية سارتر على العكس من ذلك تماما لانها لا تعترف بواقع غير واقع الفعل ، وهي تقرر أن الانسان ليس شيئا آخر غير أفعاله .

« أنت لست امكانياتك وانما أنت أعمالك... أنت لا تقاس بما تأمله ولكن بما تفعله .. أنت لست عبقريا الا بمقدار المؤلفات التي أنتجتها لا بمقدار المؤلفات التي كان من الممكن أن تنتجها ما دمت لم تنتجها .. أنت مرتبط بحياتك وأنت الذي ترسم خطوط شخصيتك ، وخارج هذه الشخصية لا يوجد شيء .. »

وينكر « سارتر » أن الوجودية فلسفة متشائمة بقوله انها نوع من التفاؤل القاسى ، واذا كان سارتر يتخذ من الضعفاء والمرضى والمنحرفين أبطالا لقصصه ومسرحياته ، فانه لا يذهب مذهب « اميل زولا » فيلقى تبعه هذا الضعف والمرضى والانحراف على المجتمع أو على الورثة أو على البيئة ، فانه لو فعل ذلك لاطمان الناس ، ولوجدوا الأعذار المختلفة التي يمكن أن يبرروا بها ضعفهم ومرضهم وانحرابهم ، أما « سارتر » فانه يلقي التبعة كلها على الفرد، فيقول ان الجبان مستول عن جبنه، والضعيف عن ضعفه ، ولم يصبح الواحد أو الاخر على ما هو عليه الا نتيجة لاعماله وموقفه من الحياة .

وبالاختصار يمكن أن نقول ان الفرد هو الذى يبدع القيم لانه لا وجود لقيم قبله في الحياة ، وقبل أن نحيا لم تكن الحياة شيئا ، فعلمنا أن نصفى عليها المعنى الذى نراه ، وليست القيم شيئا غير هذا المعنى الذى نختاره ونحن على هذا الاختيار مرغمون ، ولا عذر لنا فى الامتناع عن الاختيار لاننا وقد ولدنا - ولا حيلة لنا فى هذا الميلاد - علمنا أن نتحمل المسئولية الكاملة التى يلقيها علينا الوجود فى هذا العالم والوجود فى العالم ليس شيئا آخر غير مجموعة من المناسبات والفرص لتحقيق وجودى الخاص ، أى أن أمنح للعالم معنى .

هذا هو الموقف الذى لا أسستطيع الفرار منه الا بما يسميه « سارتر » « الايمان الملوث » ولكننى فى اللحظة التى ينتابنى فيها القلق فيكشف لى عن حريتى وعن العدم الذى يكتنفها من كل جانب ، فى هذه اللحظة لا أجد لى عذرا أو ندما أو أسفا لأننى أصبحت هذه الحرية نفسها التى يؤكدنا الوجود فى الفعل الذى به أكتشفها .

ولكن كيف يمكن أن تكتشف الاختيار الاصيل لفرد من الافراد ؟

كيف يمكن أن نكتشف القيمة الحقيقية التي يمنحها للوجود ، وهذه القيمة السابقة على كل منطق ؟

لا يمكن أن نقوم بالكشف عن هذا « الاختيار الاصيل » الا « بالتحليل الوجودى » . ويقوم هذا التحليل على أساس أن الانسان كل واحد وليس مجموعة من الصفات ، وأنه يتبدى كله فى سلوكه سواء فى أعظم أفعاله أو أشدها تفاهة . ويرجع السلوك الانسانى عامة الى الرغبة فى سبب النقص الذى يتصف به الوجود لذاته ، أى الشعور ، وذلك بأن يشعر المرء بما فى الاشياء من امتلاء وهوية وهذه الرغبة سراب على أى الحالات . وهى « غرور الغرور » كما يقول « سارتر » .

فأين نجد القيمة الحقيقية للوجود الانسانى ان لم تكن فى مواجهة الحرية لنفسها ، وفى اعترافها بأنها القيمة الاولى والاخيرة ، وأنها علم الوجود باعتبارها الوجود الذى ليس هو نفسه ، وفى اصرافها عن طلب هذه الهوية مع نفسها بل على العكس من ذلك أن تحتفظ باستمرار بالبعد القائم بينها وبين نفسها ، بهذا وحده يمكن أن يصبح المرء أساسا لنفسه وأن يكون الكائن الذى توجد القيم بوساطته ، وتصبح الحرية هى العلم الذى يوجد على أساسه العالم ، بهذا الشعور وحده يصبح الانسان مكتفيا بذاته .

وما يريد « سارتر » من هذا كله هو أن يعترف المرء بفشله فى بلوغ ما يريد ، وهو فى هذا الاعتراف بالفشل يتخلص من الاوهام التى يمكن أن تراوده ، والتى قد يسعى اليها فيفشل فى نهاية الامر . لأن للنجاح لم يكتب لطبيعة هذه المحاولة نفسها ، وحينما يعترف الانسان بأن الوجود عبث لا قيمة له ، ولا جدوى منه يحيا بذلك حياة حقيقية ، ويصبح أساسا لنفسه دون أوهام أو مبررات أو أعذار .

ولسنا ندرى كيف يمكن أن يوفق « سارتر » بين هذا القول وبين ما يدعيه فى دفاعه عن فلسفته بأنها فلسفة الفعل ، فان أعظم الاعمال يستوى مع أحقرها فى مثل هذه الفلسفة التى ترى أن الفشل حليف الانسان أيا كان اختياره الاصيل .

وكما ينسب « سارتر » العلاقة بين الانسان ونفسه بميسم الفشل فإنه يسم العلاقة بين الانسان وغيره بهذا الميسم نفسه .

وفلسفة « سارتر » فلسفة مفتوحة على الآخرين أى أنها لا تدعو الى العزلة عن الناس ، وإنما تعترف بوجودهم ، وهذا الاعتراف لا يجنى نفعا بعد أن يحلل سارتر العلاقات مع الآخرين ، ويصل من هذا التحليل الى أن كل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبين الغير فاشلة بطبيعتها .

ويرى « سارتر » أن فى تركيب الوجود لذاته تركيبا آخر هو « الوجود للغير » stre pourautra ، والوجود لذاته يسلك أحيانا سلوكا معيناً يكشف عن وجود الغير كالخجل مثلا ، فانا عندما أخجل إنما أخجل من نفسى أمام الغير ، وحينما أرتكب عملا شائنا دون أن يراينى

أحد فقد لا أخجل ولكنني حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى ما فعلت يتنبأني الخجل . فالخجل أما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل ، فهو يرتبط دائما بشعور المرء أنه مرئي من الآخرين .

فنظرة الغير إذن التي تبعث الخجل في نفسى من نفسى ، ولولا أن الآخر يرانى وينظر الى لظل شيئا بين الأشياء لا يمتاز عليها فى شيء ، ولكن بنظرته الى يحيلنى أنا الآخر الى شيء بين الأشياء ، وأدخل فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل .

المسألة إذن صراع بينى وبين الآخر ، أو بتعبير أصح « مبارزة » . فالغير هو هذه الإمكانية الدائمة لاحتالي الى موضوع مرئى ، وهو الارتداد المستمر للأشياء نحو حد اعتبره موضوعا على بعد معين منى ، وفى الوقت نفسه يقلت منى طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به ، وظهور الآخر أشبه بتصدع يحدث فى عالمى ثفرة واسعة تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب أو وقفا لهذا التدفق .

والغير أيضا هو الإمكانية الدائمة لكى يستحيل الى موضوع منظور ، بوساطتى ، فأنرجل الذى يقرأ كتابا دون أن يسمع شيئا أو يرى شيئا غير هذا الكتاب الذى بين يديه يمكن أن أنظر اليه باعتباره « رجلا قارئا » كما أقول عن هذه الصخرة انها « صخرة باردة » ولكن فى اللحظة التى يطرح فيها الكتاب جانبا وينظر الى تزول عنه صفة الشيئية لاستحيل أنا اليها .

فالأخر موضوع وذات ، كما اننى موضوع وذات ، والعلاقة بينى وبين الآخر ليست علاقة معرفة ، ولكنها علاقة وجود ، وهذا الوجود الذى أحياء حينما أشعر بالأخر وجود غامض مبهم غير محدد ، ويستمد غموضه وابهامه وعدم تحده من حرية الآخر وهى حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهّن بإمكانياتها . فكان وجود الغير بالنسبة الى حمل يغيض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة اليه لمعرفة فهو أشبه بالظل الذى ينعكس على سائل متحرك لا يلبث على حال ، وكأنه ثمة عدم يفصل بين وجودى الاصلى وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية الآخر كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى هو حريتى أنا . وعن طريق حريته يستطيع الآخر أن يتصالح على إمكانياتى بإمكانياته الخاصة . فأراهنا تفر بعيدا عنى مصطبحة معها الأشياء ، والموضوعات التى كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولى ، فالغير موت لامكانياتى بحيث لا أعود سيدا للموقف بظهوره ، هذا ما يسميه « جيد » « بدور الشيطان » وما وصفه « كفكا » فأبدع وصفه فى روايتى « القضية » و « القصر » .

وعند ما ينظر الى الغير أصبح موضوعا لأحكامه ، وبهذا المعنى يمكن أن نعد أنفسنا عبيدا حينما نتراعى للآخر . إذ لا أستطيع أن أفعل شيئا حيال هذه القيمة التى حكم بها الآخر على أو حتى معرفتها ، فانا فى خطر دائم من أن يتخذنى الغير وسيلة لتحقيق إمكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر إمكانياتى الخاصة .

والعلاقة التي بيني وبين ذاتي التي يراها الغير ويحكم عليها علاقة غريبة إذ أنني أعترف بها على أنها ذاتي على الرغم من اختلافي عن ذاتي ، فهي تحيا في وسط جديد ، وتتكيف مع هذا الوسط ، وهي وجودي أنا ولكنه وجود له أبعاد جديدة ، وجود يتفصل عن وجودي الأصلي بهوة عميقة فانا هذه الذات ، ولكنني لست الهوة أو العلم الذي يفصلني عنها ، ووجودي للغير سقوط في هذه الهوة المطلقة نحو موضوعتي ، وذاتي كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبلة .

ولا يد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطني لكي تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هي الآخر .. بل هي تنتزع ذاتيتها منه بأن تنكر الهوة بينها وبينه ، وتختار نفسها على أنها العلم الذي هو غير الآخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يؤلف الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر ، ألا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بأن تكون الغير ، فكان حضور الغير للذات أمر ضروري حتى تشعر بوجودها . وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، إذ يظل الوجود في ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهي الوجود في ذاته ، وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا إلى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها فلا يكفي أن ترفض الذات أن تكون الغير كي تشعر بذاتيتها ، إذ لا بد من أن ينفجها الغير أيضا ، أي أن تشعر بذاتيتها لكي تشعر بذاتيتها ، ولكني أعترف بوجود الآخر ، بيد أن ذاتي كموضوع هي الذات التي أرفضها ، وأعزلها عن نفسي ؛ واختفاء هذه الذات المرفوضة يعنى اختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة *refuse* معقد الصلة ورمزا لانفصال المطلق عن الآخر في آن واحد وهي كائن حقيقي ينتسب إلى أشد الانتساب لأنه وجودي الخارجي *mon être dehors pour soi* أو بتعبير أدق هي وجودي في الخارج ، ولكنه ليس وجودا في ذاته *en soi* أو وجودا لذاته وإنما وجود للغير *pourautrui* .

وعن طريق الموضوعية التي يمنحها الغير لنا ، نستطيع أن نفهم أنفسنا إذ تجعلنا هذه الموضوعية شيئا ثابتا محددا ، ويتضح ذلك من رسالة بحث بها « دانييل » بطل رواية « التعلق » إلى صديقه ماثيو قاله فيها : « هل ستفني حينئذ عندما أخبرك بأنني لم أفهم مطلقا من أكون وما هي رذائلي وفضائلي وكأنما يعترض أنفي طريق رؤيتي ، فلا أستطيع أن أراها ، كما أنني لا أستطيع أن أراجع مبتعدا عنها بما يكفي لكي أرى نفسي جملة ، وكنت أنت في لحظة ما الوسيط بيني وبين نفسي .. وهذا أتمن شيء لدى . إذ أن هذا الكائن الجامد الصفيق الذي كنته ، والذي أردت أن أكونه .. هذا الكائن استطعت أنت أن تراه في بساطة .. كما أراك أنت .. هناك أدركت أن المرء لا يستطيع أن يبلغ نفسه إلا عن طريق حكم الآخر عليه ، أو عن طريق بغض الآخر له .. ولست أدري بأي اسم تسمى العلاقات القائمة بيننا .. أنها ليست الصداقة كما أنها

ليست الكراهية تماما : فلنقل ان هناك جثة تفصل بيننا وهذه الجثة هي
جثتي أنا .. »

وفي مسرحية « الذباب » يعكس رعايا « ايجست » الصورة التي
فرضها عليهم الى درجة أنه هو نفسه لا يوجد في النهاية الا بوصفه
الصورة التي يتمثلها الآخرون عنه ، وفي هذا يقول « انني أريد أن
يحمل كل واحد من رعاياي صورتي في نفسه وأن يشعر حتى في وحدته
بنظرتي القاسية تجثم على أشد أفكاره استساراً .. ولكنني قد أصبحت
أنا نفسي أول ضحية لذلك » فلم أعد أرى نفسي الا كما يراني هؤلاء
الرعايا واني لانحني في بئر نفوسهم ، وانها لتنفرنني وتجذبني في آن
واحد .. الهى ايها القادر على كل شيء .. من اكون غير الخوف الذي
يشعر به الآخرون نحوى ؟ »

ومثل هذه الفلسفة التي تنظر الى العلاقة بين الذات وبين الغير
على انها صراع ومبارزة لا تنتظر منها بطبيعة الحال أن تدعو الى الحب
والصدقة .

والحب عند سارتر ما هو الا قناع لارادة القوة . والعاشق لا يريد
الا أن يمتلك المعشوق بكل ابوسائل . وينتهي الصراع بأن يبتلع الواحد
الآخر . فاما أن يفنى العاشق في المعشوق . أو يفنى المعشوق في
العاشق وفي كلتا الحالتين يفشل الحب لانه لا يبقى غير العاشق أو
المعشوق .

ومن الطبيعي أيضا أن التجربة التي تقود الى الفشل في الحب
وبالتالى الى انكار وجوده ، هي نفسها التي يمكن أن تقود الى انكار الله
وانكار وجوده ومهما يكن من أمر فان التجربة الساترية خالية من كل
ما يمكن أن يشير الى الله ، ولكنه لا يكتفى بأن يصف هذه التجربة كما
فعل « هيدجر » دون أن يذكر الله ، وانما يحاول « سارتر » أن يسوق الأدلة
العقلية على أن وجود الله متناقض في حد ذاته ، وهو يتخذ لذلك طريقين :-
فهو يحاول أولا أن ينفذ فكرة الله ككائن هو علة نفسه Causa sui
مبيناً ما في هذه الفكرة من تناقض فيقول : ان الله لكي يكون علة نفسه
يجب أن يوجد أولا لكي يصبح بعد ذلك علة لوجوده ، أى أن يوجد
قبل أن يوجد ، وهذا تناقض واضح ، أو بمباراة أخرى يجب أن يوجد
الله كعلة أولا قبل أن يوجد كمعلول وتظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة
للتفسير .

والطريق الثاني الذي يسلكه « سارتر » لانكار وجود الله ، هو أن
الله يجب أن يجمع في طبيعته بين الوجود في ذاته - أى وجود الأشياء -
وبين الوجود لذاته ، أى وجود الانسان ، وكلا الوجودين متناقض مع
الآخر ولا يمكن الجمع بينهما في صعيد واحد ، والا كان في ذلك خلف
وأخالة .

ومن الواضح أن سارتر يجعل من الوجود مرادفا لكلمة « حادث »
أو « عرض » فإذا وجد الله كان حادثا أو عرضا ، ولأن « سارتر » لا يعترف

بالضرورة فانه ينظر الى الوجود العرضى على أنه غير معقول أو لا معنى له
ويسحب هذه الصفة على الله أيضا ، ولو أنه قال بالوجود الضرورى ،
اذن لما اتصفت فكرة الله عنده بهذه اللامعقولية ، أو « باختفاء المعنى » .

ومما يدعو الى العجب حقا أن يكون «سارتر» اثنى بعد نفسه من
الد اعداء فلسفة «هيجل» العقلية محتفظا بنظرة هيجل الى الحقيقة في
قراءة نفسه دون أن يشعر بذلك . فقد كان «سارتر» على وشك الاعتراف
بمعنى الوجود وكان يمكن أن يصل عن طريق تجربة الفتيان الى نظرة
سليمة للوجود اذ بدأ يعتقد أن هذه التجربة تحمل رسالة ما وانها
تشير الى شيء ما ، ولكنه لا يثبت أن يتذكر أنه لا وجود لاي رسالة ، لأن
الشيء الذى يوجد ولا يملك سببا قويا لوجوده لا معنى له *absurde*
او بعبارة أخرى أن كل ما هو مرض عابر لا معنى له ، وهذه صورة
أخرى لفلسفة « هيجل » انتى تقول : ان الضرورة المطلقة هى وحدها
« المعقول » *rationnel* وأن المعقول هو وحده الموجود - أو -
الواقعى .

وهذا خطأ يقع فيه كل من يدعى أن الوجود الواقعى الملموس لامعنى
له ، وأنه لا يشير الى شيء خلفه ، وسنرى فيما يلى أن يسبرز ومارسل
قد برئا من هذا الخطأ .

کارل یسبرز

(۱۸۸۳)

وحينما تنتقل من الحديث عن «هيدجر» و «سارتر» الى الحديث عن «يسبرز» (١) و «مارسل» نشعر اننا انتقلنا من منطقة داكنة قاتمة الى منطقة مشرقة باسمه يسودها الامل ، وتشيع فيها الثقة وينتصر الحب .

واذا كان «سارتر» و «هيدجر» من الفلاسفة السلبيين فان «كارل يسبرز» و «جبريل مارسل» يضيفان الى الفكر الانساني شيئا ايجابيا لا شك فيه ، والواقع أن التشابه بين «يسبرز» و «مارسل» يبعث على الدهشة حقا ، فلو لم يؤكد لنا «مارسل» أنه وضع الخطوط الرئيسية في فلسفته قبل أن يتعرف على «يسبرز» لاعتقدنا أن «مارسل» قد استعار فلسفته كلها من «يسبرز» .

ومع ذلك فان الصورة التي عرض بها كل منهما فلسفته مختلفة اشد الاختلاف ، أما «مارسل» فانه يعرض علينا فلسفته في صورة «يوميات» ميتافيزيقية ، ومسرحيات فلسفية ، ومقالات متناثرة هنا وهناك ، أما يسبرز فأكثر تنظيما من زميله الفرنسي ، فهو يعرض فلسفته في صورة مذهب متلاحم الأجزاء ، موعلا في الاحاطة والشمول والدقة والعمق .

واذا أردنا أن نضع «يسبرز» في موضعه من المذاهب الفلسفية رأينا أنه يجمع بين النار والماء في صعيد واحد ، فهو يجمع بين «هيجل» و «كوركجور» و «نيتشه» وكل من هؤلاء الثلاثة يكاد يكون القطب المقابل للآخر ولا وجود في تاريخ الفلسفة لفلاسفة يصعب التوفيق بينهم مثل

(١) ولد «كارل يسبرز» في أولدنبرج بالمانيا في ٢٣ من فبراير سنة ١٨٨٣ ، وقصر اهتمامه في البداية على الطب النفسي ، فعين مساعدا في عيادة الامراض النفسية في هايدلبرج ، ثم أصبح بعد خمس سنوات محاضرا في الفلسفة بجامعة هايدلبرج ثم أستاذًا سنة ١٩٢٠ .

والمفوض به
والف «يسبرز» أول كتبه في علم النفس سنة ١٩١٣ والضمت به
دراسته للأمراض النفسية الى دراسة المذاهب الفلسفية المختلفة وفقا
للنماذج النفسية التي تكشف عنها هذه المذاهب ، وفي سنة ١٩٣٢ نشر
كتابه الرئيسي بعنوان «فلسفة» .

وكان يدعو في الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكي الوطني
في ألمانيا الى تدخل الدول الغربية لانقاذ ألمانيا من الدكتاتورية وحكم
الطفيان وسرعان ما فصل من وظيفته سنة ١٩٣٧ بسبب هذه الدعوة .
ولما تم الانتصار للحلفاء عين سنة ١٩٤٥ عميدا لجامعة هايدلبرج بيد
أن صحته لم تساعد على مواصلة العمل ، وظل رغم ذلك محتفظا بكرسي
الاستاذية وفي سنة ١٩٤٨ قبل الدعوة لشغل منصب أستاذ فلسفة في
جامعة «بال» بسويسرا .

هؤلاء الثلاثة . فـهيجلـ يمتاز بنزعة العقلية المتطرفة التي تريد أن تخفض الوجود كله لمبدأ عقلي واحد ، ومنطق صارم حازم لا شذوذ فيه أو تنوء ، وفلسفة « كيركجورد » هي العكس من ذلك مسيحية متطرفة لا عقلية مليئة بالمفارقات ، بل انها تحيا على هذه المفارقات وتتخذ نقطة بدايتها من الانتقاص على مذهب هيجل وتحطيمه بشتى الوسائل كما بينا من قبل ، أما فلسفة « نيتشه » فهي فلسفة إنسانية محددة لا مجال فيها للمذهب هيجل العقلي أو لمسيحية « كيركجورد » الوجودية .

فكيف يجمع يسبرز بين هؤلاء الثلاثة ؟

انه يستمر من « هيجل » تلك الرغبة اقوية في تشييد بناء فلسفي متكامل ولكنه يقيم هذا البناء على أساس من المفارقات التي أتى بها « كيركجورد » ويقدم بهذا كله على مغامرة فردية يرتبط بها وجوده كله ، وينتهي بحبه للمصير وهو في هذه المغامرة ، وهذا الحب يشبه « نيتشه » الى حد بعيد ، ألم يكن مضامرا عنيدا في مجال الفكر الإنساني ، وقرصانا لا يقر له قرار في البحث عن الحقيقة ؟ من الطبيعي إذن أن يصف يسبرز فلسفته بأنها ممزقة déchirée لانها تجمع بين هذه العناصر المتناقضة جميعا .

ورغم ما يريده « يسبرز » من اقامة فلسفة للوجود ، الا انه لا يريد أن ينشئ علما للوجود *ontology* ، كما حاول « هيدجر » وهذا موضع الاختلاف العميق بين « هيدجر » و « يسبرز » فان « هيدجر » لا يكتفي بتحليل الوجود الإنساني ، بل انه لا يقوم بهذا التحليل لذاته ، وانما رغبة منه في الوصول الى معنى الوجود عامة ، ويعترض « يسبرز » على ذلك أشد الاعتراض ، فان « التعميم » الذي يبتغيه « هيدجر » يقتضي التجريد ، والتجريد يتعمد بنا عن الوجود الواقعي ابتعادا تاما لان الوجود لا يمكن أن يكون « تصورا مجردا » *concept* كما تبين ذلك « كيركجورد » بحق . فلسفة « هيدجر » إذن قضاء على الوجود منذ البداية .

أما « يسبرز » فانه يبقى في مجال الوجود الإنساني المعيني ، ويرفض تحديد المعنى العام للوجود ، ولكنه يذهب الى أبعد من « هيدجر » اذ يحاول عن طريق دراسة « الأنا » أثناء فعلها الوجودي الخاص أن يصل الى الوجود المطلق اللاتمناهي الذي يسميه « بالصلو » *transcendence* وتسميته نحن « الله » ، فكلا الفيلسوفين يتجاوز الوجود الإنساني ، أما « هيدجر » فيتجاوزه أفقيا نحو التعميم ان صنع هذا التغيير ، وأما يسبرز فيتجاوزه رأسيا متجها نحو الله نحو الاتحاد التام والاندماج المطلق مع القوة العليا في الوجود التي هي أصل وجود « الأنا » .

هذه هي المخاطرة التي يقوم بها « كارل يسبرز » ويستطيع المرء لأول وهلة أن يتبين الروح الدينية السائدة في هذه الفلسفة حتى لقلنا خلق بعض الفلاسفة من أمثال « بارت » صفة النبوة على « كارل يسبرز » من الواقع أن لفلسفة « يسبرز » صفة « حضارية » واضحة ، اذ تنبع من المحنة التي تعانيها الحضارة في العصر الحديث ، وتتخذ من الأزمة الروحية التي يعانيها هذا العصر دافعا للخلاص وأسبابا للفلسفة .

ففى ميدان الفلسفة انتضى ذلك العهد الذى شهد بناء المذاهب الفلسفية الشامخة ، هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يحيطون بمبادئ العلم المختلفة ليعرضوا علينا بعد ذلك صورة متكاملة للكون ، ويبدو أن هذا النوع من الفلسفة قد ذهب الى غير رجعة (أرسطو فى الفلسفة القديمة وهيجل فى الفلسفة الحديثة) فان الفلاسفة فى عهدنا هذا يقنمون بالتخصص فى التفاصيل الدقيقة والاستاذ الجامعى يحيا على أفكار غيره دون أن تكون له أفكاره الخاصة .

وقد كان من المحتم أن ينقضى عهد بناء المذاهب ، اذ لم يعد فى وسع المفكر أن يقف من الحياة موقف المتفرج ، بل لا بد له من أن يخوض غمار الحياة مع الخاضعين ، وأن يأخذ من حياة الفعل بنصيب قل أو كثر ، وانتهى عهد الاستغراق فى التأمل فلم يعد له مكان فى حياتنا الراهنة ومن ناحية أخرى تضخمت المعارف الى درجة لم يعد فى طاقة انسان أن يتمثلها جميعا بمفرده حتى ولو اتاحت له قدرة عقلية خارقة ، وذاكرة جبارة تملأ كل ما يلقى اليها من معارف . وهذا كله كفىل بأن يفقدنا الثقة فى أنفسنا هذه الثقة التى كان يتمتع بها أجدادنا ، فتحن نعتزف الآن بأن دراسة التاريخ أساسية ، وأن الانسان لا يستطيع أن يدرس مادة من المواد متجاهلا ما أتى به سابقوه فى هذه المادة ، بل لقد ذهبنا الى أبعد من ذلك ، فجعلنا المجتمع شرطا أساسيا فى تكوين أفكارنا ومزاجنا ، وما فتئت هذه الفكرة تطاردنا وتبعث الجزع فى نفوسنا حتى بتنا نعتقد أن أفكارنا صادقة بالنسبة لينا فحسب وإن من الممكن أن تكون لغيرنا أفكار أخرى صادقة بالنسبة اليهم أيضا .

ورغم هذا كله فاننا لا نستطيع الانصراف عن البحث عن الحقيقة ولا بد أن نسأل أنفسنا تلك الاسئلة القديمة الخالدة التى سألها كل مفكر حتى وهى : من أين أتيت ؟ وماذا أستطيع أن اعرف ؟ وماذا يجب أن افعل ؟

إن الانسان بطبعه يبحث عن « ايمان » معين يستطيع به أن يوجه حياته ، انه يبحث عن معتقدات يهتدى بنورها فى طريق الحياة . ذلك الطريق الذى يقف لنا الموت فيه بالمرصاد . ولهذا فاننا نقنع بالاضواء النعيلة الخافتة التى يمكن أن تهتدى أقدامنا وننحن نعلم أننا مغامرون بحياتنا فى كل خطوة نخطوها .

وهذه الروح الجديدة التى يمكن أن نسميها باليقظة الروحية هى التى أشاعها كل من « نيتشة » و « كيركجورد » فى تاريخ الفلسفة ، وهى التى تتضائل الى جانبيها كل ما وصل اليه الفيلسوفان من نتائج . فقد تعلمنا منهما أن الفيلسوف يجب أن يبحث عن الحق دون الالتجاء الى سلطة خارجية أبى كانت . مخاطرا فى ذلك بحياته متعرضا للزراية والاحتقار والاستشهاد ، متوقعا أن يسبى معاصروه فهمه بل ألا يفهموه على الإطلاق ، منصرفا عن اكتساب التلاميذ والاتباع لأنه يريد من الناس جميعا أن يفكروا لأنفسهم وأن يبتدعوا قيما جديدة ، وقضارى القول أن يرتبط الفيلسوف فى البحث عن الحقيقة بكل كيانه لا بعقله وحده ، بل بوجدانه وعاطفته وحياته وعقله فهو يغامر بروحه فى سبيل الوصول الى الحقيقة كما يراها

هو دون عناية منه برأي الناس في هذه الحقيقة، وعليه بعد ذلك أن يعرضها في صورة منظمة منسقة. أما « نيتشة » و « كير لجورد » فلم يحاولا عرض هذه التجربة في صورة منظمة ، وإنما اكتفيا بالأسلوب الشعري الذي يتلى بالاستعارات والتشبيهات والأشكال الفنية الأخرى للتعبير عن رسالتها .

ويحاول « يسبرز » أن يقوم بهذه المهمة فيخضع تجربته انوجودية في البحث عن الحقيقة للعقل الذي ينظم ويصنف ويشرح مستهدفا في ذلك الوضوح والدقة والتنسيق ، ولذلك يسمى أحد مؤلفاته «العقل والوجود» (سنة ١٩٣٥) ويجمع في هذا الكتاب بين المنطق الصارم والتحليل الدقيق وبين الإيمان العميق والعاطفة المشبوبة ، وليس في ذلك أي تناقض لأنه استقلال للجدل والمنطق في اقناع القارئ ، بأعمق ما يؤمن به مفكر وهذا ما يسميه « يسبرز » بالاتصال بين ذات وذات ، أو بين حرية وحرية أخرى، إذ أنه يعتقد أن فلسفته عبارة عن دعاء أو دعوة لكي يحيا الإنسان وجوده الخاص .

ويميز « يسبرز » بين مجالات ثلاثة للوجود : هي العالم والأنا أو الذات والعلو أو الله . ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هي العلم والفلسفة واللاهوت .

الوجود الأول هو الوجود التجريبي أي كل ما يصاح موضوعا للعلم ، والصفة الأساسية لهذا الوجود هي الموضوعية . ومن الممكن دراسة الإنسان أيضا دراسة علمية موضوعية . ولكنها لن تكون إلا دراسة خارجية محضة لا تصل إلى أعمق أفواز الإنسان .

وتتمتاز فلسفة « يسبرز » بتحليلها لوظيفة العلم ، ووضوح الحدود التي لا يمكن للعلم أن يتعداها ، وهو في هذا الجزء النقدي من فلسفته مخلص لـ « كانت » أشد الإخلاص لأنه يرى أن العلم بحدوده لا يستطيع أن يتجاوزها فيفسح المجال للإيمان .

وأهم ما يتصف به العلم هو « العمومية » أو « اللاشخصية » بمعنى أن ما يصل إليه العلم من نتائج يمكن أن يقتنع بها الناس جميعا بغض النظر عن تجاربهم الشخصية ، فهو مستقل تمام الاستقلال عن أي فرد من الأفراد وهذا ما يسمى بالموضوعية في العلم .

بيد أن التعميم في العلم ليس مطلقا وإنما هو محلود ، إذ يحتفظ كل علم بعدد من الفروض والبداهيات التي يمكن اثباتها بالمنطق أو التجربة ويتقدم العلم بالضرورة إذا سلمنا بهذه الفروض والبداهيات .

ومن ناحية أخرى لا يمكن للعلم أن يستنفد أو يستهلك موضوع بحثه الخاص ، فهناك دائما بقية لم تكتشف أو مجهول لم تصل إليه .

والعلم عامة أو مجموعة العلوم لا يمكن أن تنظر إلى العالم نظرة شاملة تحيط به ككل ، وبالتالي لا يستطيع أن تخلق تركيبا عاما لاختلاف مجالات البحث فيها بعضها عن البعض الآخر اختلافا عميقا ، فعلوم النفس

والتاريخ والاجتماع والدين . . . الخ تختلف اختلافا تاما عن علوم الطبيعة والكيمياء والرياضة ، هذا من ناحية الموضوع ، أما من الناحية الذاتية ، فان لكل عالم وجهة نظره الخاصة بحيث لا يستطيع أن يتعالى على ذاتيته في مثل هذه المحاولة لتكوين صورة عن الكون ، كما انه لا يستطيع أن يمتنع كل وجهات النظر الممكنة أو الوصول الى وجهة نظر يعجزم بانها وحدها الحقيقة . فكل مفكر عالمه ، ولا وجود لعالم واحد .

أضف الى ذلك أن العلم في حاجة دائمة الى التفسير ، فالآلات الدقيقة تستطيع أن تقدم للانسان مقاييس دقيقة . ولكن هذه المقاييس لا فائدة منها أن لم يقدّر الانسان بتنظيمها وترتيبها واستخلاص النتائج المختلفة منها ولهذا فان العلم يعتمد في نهاية الأمر على الانسان وعلى صفاته الفردية ولا يمكن أن يستقل عن هذه الصفات استقلالا تاما ، بل ان التفسير وبعض العناصر الأخلاقية الهامة من أمانة وغيرها تتدخل دائما في العمل العلمي في كل لحظة من لحظاته ، والعلاقات الانسانية تكمن دائما وراء المعرفة ، فلا يكفي أن يكون الاستاذ ملما بموضوع تخصصه بل لا بد من أن يقيم بينه وبين تلاميذه علاقة انسانية مميّنة تساعد على غرس العلم في نفوس تلاميذه وكذلك الطبيب المتخصص في حاجة الى شيء آخر غير مجرد العلم لكي يبعث الثقة والأمل في نفوس مرضاه .

وقصارى القول ان العلم لا يستطيع أن يشبع الانسان في بحثه عن الحقيقة لانه لا يجيب على تلك الاسئلة التي وضعها الانسان منذ اقدم العصور والتي لم ينقطع حتى الآن عن وضعها .

ونستطيع أن نقول ان عمل العالم هو أن يوسع مملكة المعرفة بأن يغزو مناطق جديدة من المجهول ، ولكن الحدود التي تحيط بمملكة المعرفة كثيرة لا يمكنه أن يتغلب عليها جميعا ، ولذلك يراوده الشعور بأن هذه الحدود لانهائية ، ولكن هناك حدودا نهائية في الواقع ، وهذه الحدود هي التي تفصل بين العالم العضوي واللاعضوي ، بين الحياة والعقل ، وبين العقل والروح .

هناك هوات بين الواحد والاخر لا يمكن عبورها مهما طال الزمن ، واحساسنا بوجود هذه الهوات هو الذي يدفعنا الى الاعتقاد في وجود الشيء في ذاته ، أو « المتعالي » وشعورنا بأن عالمنا ليس مكتفيا بذاته وانما معتمد على شيء يكمن عبر الاشياء جميعا هو الذي يدفعنا الى دفع باب العلم لكي نفكر على عالم الميتافيزيقا أو عالم ما وراء الطبيعة .

ونحن لا نستطيع أن ننقل من ميدان العلم الى ميدان الفلسفة أو الميتافيزيقا دون أن نقوم بوثبة ، وهذه الوثبة تنطوي على شيء من العلو أو التعالي وموضوع الدراسة في هذا الميدان هو « الأنا » أو الذات في وجودها العيني الأميل . وهو الوجود بمعناه الحقيقي ، وليس معنى هذه الوثبة اننا نشب خارجين من هذا العالم ، فان الانا تظل دائما داخل العالم مهما فعلت ولكننا نتجاوز « الوجود الموضوعي » الى الوجود الذاتي ، والواقع اننا لا نستطيع الاستغناء عن العالم فبدونه لا نستطيع أن نحقق امكانياتنا . ولا نستطيع ذواتنا أن تتخذ صورة محددة ه وفي الوقت

نفسه نحن نشعر أن العالم عقبة في سبيل العلو ، وإنما إذا استسلمنا لموضوعيته فقدنا أئمن مافينا ولهذا فإن العلاقة بيننا وبين العالم علاقة توتر .

ومن هذه العلاقة يمكن أن نستخلص الصفة الأساسية للنا أو الذات وهي أنها رغبة مستمرة في تجاوز نفسها والعلو عليها وكل ما تلبفه تمتد أن من الواجب أن تبلغ أكثر منه ، وأنا الحقيقية مجرد امكانية لما يجب أن تكونه ، والفعل الذي يصبح به الإنسان نفسه هو ما يسميه يسبرز *Existenz* بالوجود .

ولهذا الوجود سمات ثلاث تشير اليه تلميحا ولكنها لا تكفى لاستفراق كل ما فيه ، أو نستطيع أن نقول هي الخطوط الرئيسية التي يسلكها لكي يحقق أسمى ما فيه . وهذه الخطوط الثلاثة هي :

١ - الحرية ، أي اختيار الإنسان لنفسه .

٢ - الاتصال الحقيقي بالآخرين ويتم هذا الاتصال عن طريق الصراع الماشق .

٣ - التطور الزوحي داخل اطار العالم .

الحرية أو الحرية عند « يسبرز » هي هذا الانشقاق الاولي للوجود، أو هي الفعل الذي به تنتقل الذات الى مجال من الوجود . يختلف كل الاختلاف من مجال الوجود الموضوعي - أي وجود الأشياء - لكي يبدئي خلق نفسها .

والحرية لا يمكن اثباتها أو البرهنة على وجودها ، ومشكلة الحرية مشكلة قديمة ولكنها زائفة ، قد حلت هذه المشكلة حلين متناقضين يمكن أن نسميها بالجبرية واللاجبرية ، والواقع أن الاعتراف بالحرية كان يقوم غالبا على أساس التصور الذي يجعل من الفعل الحر فعلا بلا علة أو سبب ، وهذا التصور يجعل من الحرية فعلا جزافيا لا معنى له ، وليست هذه هي الحرية الحقيقية .

ومن الفلاسفة من نظر الى الحرية على أنها فعل لا يتحدد من الخارج أو لا يخضع لتحديدات ودوافع خارجية ، وفي هذا يخطئ الفلاسفة بين حرية الفعل وحرية الاختيار . فمن الممكن مثلا أن أقصر دون ارغام من الخارج في حالة الخوف أو التعب مثلا ، هل معنى ذلك أنني حر لأن الدافع الى الفعل داخلي بحث ؟ كلا فإن الدافع لا يحدد الاختيار ، وإنما الاختيار هو الذي يحدد الدافع .

ويعتقد يسبرز أن اهتمام الإنسان بأن يصبح حرا كاف وحده لان يجعله حرا . والحرية ليست شيئا نكتشفه ، وإنما شيء نفعله ، وحينما أقول أنا موجود أنا نفسي ، أنا حر ، فإن هذه الصيغ جميعا تعبر عن تجربة وجودية ، وهي بعينها تجربة «ديكارت» حينما قال «أنا أفكر فأنا موجود» غير أن ديكارت قد استهوته ملكة التفكير فربط بينها وبين الوجود ، وكان في ذلك مخطئا كل الخطأ .

والحرية ليست عمياء ، والفعل الذى أقوم به بلا سبب ولادافع وانما أقوم به اعتباطا لا يمكن أن يعد فعلا حرا ، وانمسا الشرط الاول للحرية هو المعرفة ، فاذا لم يجد الانسان نفسه بين امكانيات وقيم مختلفة واذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم ، فان قراره الذى يتخذه سيكون تأفها لاقيمة له .

والشرط الثانى للحرية هو الشعور « بقانون ما » فلا وجود لحرية بلا قانون ، ونحن لا نختار بين الامكانيات المختلفة مصداقة ، وانما بالرجوع الى لوحة القيم .

بيد أن الحرية شىء آخر غير هذا كله ، وهنا تظهر معنى المفارقة paradoxo عند « سبىرز » فالحرية متناقضة لانها بداية مطلقة ولكنها فى الوقت نفسه مشروطة بشرط ، وموضوع الحرية دائما محدد ، ولكنها تهدف الى غاية لا متناهية ، وتظل هذه الغاية مجهولة لاننا لا نعرفها الا عن طريق عدم رضانا بما نبلغه ، وبرغبتنا المستمرة فى تجاوز كل ما نصل اليه .

والوجود لا يمكن ان يتحقق الا فى صورة محدودة ، وهذا التحديد هو معنى الاخفاق أو الفشل عند « سبىرز » فان الحرية تريد أن تتحقق فى صورة لا نهائية كما رأينا ولكن وجودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة بيد أن هذا التحديد ، وهذا الاخفاق هو الذى يفتح للذات باب العلو أو التعالى .

ويحسن بنا أن نفهم معنى التحقيق الوجودى عند « سبىرز » وكيف يتم .

أن يصبح الانسان نفسه ، هذا هو معنى التحقيق الوجودى . أما كيف يصبح الانسان نفسه فذلك لا يتم الا بالاتصال بالآخرين .

الاتصال : و « سبىرز » يختلف كل الاختلاف عن « كير كجورد » فى هذا الجزء من فلسفته ، فبينما يحاول « كير كجورد » أن يستمر فى عزله وصمته واستمراره مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بها الفرد هى صلته بالله « وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى » ترى أن « سبىرز » يؤمن بضرورة خروج الذات من وحدتها وعزلتها ، لانها فى هذه الوحدة وتلك العزلة لا تستطيع أن تصل الى تحقيق نفسها تحقيقا كاملا ، فلا بد من الاتصال بالآخرين لكي تصبح الذات نفسها .

وفى هذا الاتصال تأخذ الذات وتعطى ، وهى فى لقائها مع الغير لاتقدم ذاتا قد تكونت فعلا ، وانما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشاطرغيرها الحياة ، وهذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومى المبتذل فهى عطاء وأخذ فى صدق تام وصراحة مطلقة .

ليس من شك أن الاتصال فى فلسفة سبىرز هو أعمق أجزاء هذه الفلسفة وأكثرها اصالة وجدة .

فقد رأينا كيف جعل « سارتر » من الصلة بين الذات والغير صراعا

مستمرا وكيف سبقه « هيجل » الى ذلك فجعل من هذا الصراع صراع
حتى الموت .

أما يسيرز فقد جعل من هذه الصلة « صراعا عاشقا » وهذا هو
موضع الطرافة في فلسفته .

فالاتصال لا يتم الا بين موجودين « خلق كل منهما للآخر »
Zueinandersein وفي هذا الاتصال تتم بين هذين الموجودين عملية خلق
متبادلة ، بمعنى أن كلا منهما يساعد الآخر في أن يكون نفسه ، وعملية
الخلق هذه تقتضى الصراع ، ولكنه صراع لمصلحة الآخر ، وحسب في أن
يكون هذا الآخر متحققا متكاملا ، أى أن يكون نفسه وأن يتمتع بحريته
كاملة في خلق نفسه ، ومن ثم كان هذا الصراع عاشقا .

وانا لا أستطيع أن أتصل اتصالا حقيقيا بالآخر دون أن أكون
نفسى وأن يكون الآخر نفسه كذلك ، فلابد أن يشعر كل منا بحريته
الى أقصى حد ، وبذلك يكون الاتصال بيننا حرا لا ارغام فيه ، ويكون
النداء أو الدعاء قويا لا مرد له . فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له
العزلة والوحدة ، وتبدأ الذات في الشعور بفرديتها حينما تقف في مواجهة
المجتمع ، أى حينما تتخلص من ذلك الشعور الجماعى الذى يكاد يطفى
على « الانا » فيفقدنا كل استقلالها الخاص وتميزها إتمام من المجموع .

والواقع أن الاتصال الحقيقى ينبعث من الشعور بالامتعاظ من
العلاقات الاجتماعية العادية التى تربط بيننا وبين الآخرين ، وحينئذ
تتولد في نفسى رغبة شديدة الى الوحدة والانعزال ، ولكن هذه الوحدة
يجب ألا تطول والا تمشى الجفاف في وجودى ، وكأننى شجرة خلت عروقها
من الماء . وفي هذه الحالة أشعر اننى لن أصبح نفسى حقيقة الا بالاتصال
الحقيقى بالآخر على شرط أن يشعر هو الآخر بحاجة الى .

فالالاتصال الحقيقى يقتضى الوحدة والاتحاد معا . واللحظة التى أفتح
فيها أبواب نفسى للآخر هى اللحظة نفسها التى أحقق فيها معنى وجودى
فطبيعة الاتصال الحقيقى إذن دياكتيكية متناقضة لأنها تميل الى
تقيضها وهو الانفصال ، وذلك لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة
لأنها تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه فى الوقت نفسه .

وللإتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره بوساطة
العقل الموضوعى وذلك لأنه يتم داخل نطاق التعالى أو الله ، ويقول يسيرز
« أنا وانت منفصلان فى الوجود التجريبي لكننا شئ واحد فى التعالى » .

والإتصال يجب أن يتم فى تحفظ تام ، وبلا أى تحفظ ، فلا أتألى
عن شئ من إمكانياتى ، ولا أتنازل لحظة واحدة عن حريتى ، فأنا «أصداق»
الذى أحمله للآخر ، وفى الوقت نفسه يجب أن أكون أمام الآخر حاريا عن
كل قناع مجرد من كل حرص أو حذر وأن أقهر فى نفسى كل خوف أو خجل
من العرى الروحى ، والا أختنق الإتصال فى جو من الاستسار والفموش
يجب أن يبرح الحفاء بينى وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب هو الشرط الاساسي للاتصال واذا لم يكن حب لم يوجد غير
نوع من الاتصال اليومي المتلف .

والحب هو الذي يحيل الصراع بيننا وبين الآخر الى صراع مفعم
بالامل قائم على الرجاء ، وهو حركة مستمرة ، وتطور دائم تتعالى فيه الدات
وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع ، ولكي يبقى الحب ويدوم يجب الايبلغ
هدفه ، والا كان في ذلك موته ، اذ لا يستطيع الحب أن يحيى بغير هذا
التعالى المتصل .

ونحن نعلم أن الطبيعة الانسانية عرضة للانحرافات ولا أنواع النقص
المختلفة فالحب يصطلم في كل لحظة بأنانيتي وحبى للتفوق والسيطرة
ويغلب بنفسى وغيرتى عليها ، فإذا استسلمت لهذه النزوات والفراغ تحطم
الاتصال الحقيقي بينى وبين الغير ، ولهذا لا يخلو الاتصال الحقيقي بالغير
من صراع مع النفس ومحاولة لتغليب الجانب الطيب فيها على الجانب
الشرير .

وقد يتعرض الاتصال الحقيقي لنكسة في حالات معينة كالزواج مثلا ،
فالمفروض أن الزوج هو الذى يوجه زوجته ، وله عليها حق الطاعة ، ولكن
هذا كله يجب أن يتم دون ارغام أو تجاهل لارادة الزوجة اذا أردنا أن
نحتفظ للاتصال بطابعه الاوى الاصيل ، وكذلك على الزوجة أن تطيع
زوجها ولكن يجب ألا تكون هذه الطاعة عبودية ومذلة بحيث تفقد الزوجة
شخصيتها تماما .

فالحب عند «سبنرز» يتخذ معنى مختلفا عن انحب الذى نعرفه ،
اذ ينطوى على الصراع والكفاح ويقتضى من المحب أن يخلد حله دائما من
أن يتخلى هو أو الطرف الآخر عن المثل الأعلى الذى يجمع بينهما في
محاولة واحدة هي محاولة الانسجام في التعالى ، ولكن في هذا الصراع
يجب أن يعتمد على امر واحد ، وهو ألا افرض نفسى مطلقا على الآخر ، فان
فى مجرد هذا الفرض انتهاكا لحرمة الاتصال فإذا فشلت يجب ألا يخامرني
اليأس بل ينبغي على أن أكون مخلصا لمعنى الاتصال نفسه ، فأحاول أن
اتصل من جديد ، وهكذا باستمرار .

التطور داخل العالم : وتحقق الذات لا يمكن أن يتم خارج العالم كما
اشرنا الى ذلك من قبل ، بل إنها تظل مرتبطة بالعالم ارتباطا وثيقا .
فإذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة
بتحقيق هذا التطور سقطت فى الفضاء ، فلا يد اذن من تزواج الوجود -
أى وجود الذات مع الوجود التجريبي - أى وجود العالم . وهذا التزاوج
هو مايسميه «سبنرز» بالتاريخية *Historicité* وهذه التاريخية هي التي
تمنع لامكانياتنا اللامحدودة طابع التحديد ، وهي التي تضفى على نوايانا
ثويا من الواقعية والحرية يجب أن تندمج مع العالم وتشابك لكي تتحقق
أى يجب أن تتخذ مواقف *situations* معينة .

ونحن فى كل لحظة من لحظات وجودنا فى موقف معين ، هذا الموقف

عبارة عن مجموعة من الظروف المعقدة ، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل أكبر منه ، وهو دائما بسبيله الى التغيير ليحل مكانه موقف آخر ، وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية . بيد أن هناك مواقف خاصة يسميها « سبيريذ » المواقف الحاسمة ، أو الحدية Situations-Limites وقد سماها كذلك لأنها تقف بنا عند حدود لا نجد لها تفسيراً كاللوت والآلم والصراع والخطيئة وتدفعنا هذه المواقف الى اتخاذ قرارات حاسمة .

وفي هذه المواقف نشعر أن دافعاً ملجأ يدعونا الى أن نفرغ أنفسنا وأن نتخذ قراراً حاسماً ، فإن أنفسنا بما هي عليه لا تكفى لمواجهة هذه المواقف ، فاما أن نصبح شيئاً أكبر وأعظم ، أو أن ننهار ونتحطم ونصبح أرواحاً ضالة ... اما أن نصبح كل شيء ، أو لا شيء .

فاللوت يذكرنا بأن حكمتنا وقوتنا محدودتان ، ويصرفنا بذلك عن الرغبة في تفسير كل شيء في العالم ، ويوجهنا نكرس أنفسنا لكي نمنح حياتنا قيمة قبل أن تنقضى .

ويزورنا الموت أولاً حينما نفقد من نحب ، وحينئذ لا نجد لنا حيلة إلا أن نخلص لذكرى من نحب ، وإن تكون أوفياء لما تعلمناه وأقدنا منه ، وبهذا الوفاء والإخلاص نوقن بأن من نحب لم نفقده تماماً ، وفي هذا اليقين وحده ينهض الدليل على خلود الروح .

أما موتنا الخاص ففيه أكثر خطورة ، شيء يجب أن نمانيه بأنفسنا لنعرف كيف يكون ، وحين يتهددنا الموت يتساءل : ماذا يكسب الإنسان إذا ظفر بالعالم كله ، وخسر نفسه ويستبد بنا الرب حينما نلجم الموت على عتبة بابنا بعد أن تخليتنا عن رسالتنا وتقاعدنا عن خدمة ذلك الحق الذي هو ووجودنا شيء واحد ، وأصبحنا عبيدا للظروف توجهنا كيف شأيت أما إذا كنا أسياد مصائرنا ، وتمسكنا برسالتنا دون وهن أو تراخ فلنا سنواجه الموت في شجاعة واطمئنان ، بل اننا سنرحب به عندئذ دون خوف أو وجل .

والصراع هو الآخر من المواقف التي نسلم بها في الحياة ، بل اننا لنعرض في كل لحظة من لحظات حياتنا للصراع مع الآخرين ، إذ تصطدم الارادات بعضها ببعض الآخر ، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننا . والحب وحده هو الذي يستطيع أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة .

والخطيئة أيضا لا مفر منها لاننا في أثناء اختيارنا للامكانيات نطرح امكانيات أخرى مما يولد في نفوسنا شعورا بالندم والخطيئة . فالأب الذي يكرس حياته لابنائه قد يشعر بالخطيئة لأنه لم يمنح الوطن من العناية ما منحه لابنائه ، ولكن الهرب من الاختيار مستحيل ، لأنه لا بد من الفعل ومن ثم لا بد من الشعور بالخطيئة .

هذه هي المواقف التي يلتقي فيها الإنسان بمصره ، وفي حب

الانسان لهذا المصير دون تمرد واستسلام علو على التجربة ونزوع الى
الالتقاء « بالمتعالى » .

و « المتعالى » أو « المتالى » كما يسميه « يسبرز » الذى نلتقى به
فى هذه المواقف الحاسمة من حياتنا هو « سر الوجود » ولكى نستطيع أن
نبحث عن دلالة هذا المتعالى وطبيعته لا بد لنا من منهج خاص يختلف
تمام الاختلاف عن المناهج المألوفة فى البحث ، وهى المناهج التى تقضى
بنا الى أن نجعل من هذا المتعالى موضوعاً من الموضوعات أو شيئاً من
الأشياء مما يفقده طابعه الأصيل .

والمنهج الوحيد الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى هو ذلك المجهود
الذى يمكن أن يقوم به الفرد عن طريق حريته لتحقيق ذاته ، لأن هذا
التحقيق نفسه يغطى على المتعالى كموضوع للإيمان اذ تبلفه الذات حين
تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المعقولة .

والبحت عن المتعالى هو فى حد ذاته انشاء لملاقة وجودية بيننا
وبينه ، بل ان هذا البحث عثور على المتعالى الذى كان متحققاً فى هذا
العالم على هيئة شفرات chiffres مختلفة ، وكل ما فعلته هو اننى قرأت
هذه الحروف أو هذه « الشفرة » عن طريق الايمان .

فالتعالى عند يسبرز ليس تعالياً على هذا العالم الذى نعيش فيه
وانما هو تعال باطن أى داخل فى تركيب الوجود الواقعى التجريبي ، والا
لم يكن لهذا الوجود أى معنى ، وهذه « الباطنية » أو « المعانيه » كما
يسمونها بعض الفلاسفة العرب لا يمكن أن تنكشف الا كلفة لا يستطيع
أن يقرأها الا المؤمن بهذا التعالى ، فهناك دائماً بين الوجود الانسانى
والوجود المتعالى هذه الشفرة . هذه اللغة السرية التى توجد فى كل مكان
وفى غير مكان .

ويسمى « يسبرز » هذا المنهج الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى
« بوجدان الليل » وهو السلوك الذى به يقلب الانسان كل القوانين
الانسانية المألوفة رأساً على عقب ، وهى القوانين التى يسمونها « يسبرز »
« بقانون النهار » .

والتعالى لا يمكن التعبير عنه ولو بالسلب كما يفعل بعض
المتصوفة .. ورجال اللاهوت ، وتعلم المقارنة بينه وبين أى شئ آخر
لانه هو الآخر المطلق .

ومن الخطأ البين أن نعتبر « صوت الضمير » هو صوت الله ، لأن الله
لا يمكن أن يتحدث الينا مباشرة ، اذ ليس من الممكن لانسان أن يقاوم
صوت الله وفى هذا تحطيم لحرية الانسان التى يحرص الله على أن تكون هى
العامل الاساسى فى العبادة .

ويرى « يسبرز » أن علاقة الانسان بالله هى مزيج من التحدى
والعبادة اذ يعتمد المؤمن الحق على الحياة وما تفص به من مظالم ، وكأننا
ينزع به عرقه الى عالم آخر يختفى فيه الظلم والشر والقبح ، ولكنه يشعر

في الوقت نفسه بأنه جزء من هذا العالم الذي يتمرد عليه ، فإني له اذن هذا التمرد الذي ينزع به الى عالم آخر ان لم يكن آتيا من الله ؟ فتمرد الانسان على الله هو من عمل الله في الانسان . وهذا التمرد عمل من أعمال العبادة ، لأن العبادة لا تكون صادقة ان لم تكن صادرة عن حرية مطلقة .

وللتمتع لغات ثلاث يتحدث بها الى الانسان ، فهو يتحدث اليه عن طريق التجربة ، وعن هذا الطريق نرى الأشياء في شقاوية تامة ، ونلمح عن ورائها المتعالي ، أو عن طريق الناس ، وهذا الطريق يمكن أن يتبدى على صور ثلاث هي الأساطير والأديان والفن ، فبها يستطيع الانسان أن يعبر عن الحقائق الخالدة . . بيد أن أحدا لا يستطيع أن يفهم هذه الصور المختلفة أو يتجاوب معها أن لم يكن مؤمنا بالحقيقة التي تحجبها وتبديها في آن واحد .

واللغة الثالثة التي يتحدث بها المتعالي الى الانسان هي لغة التأمل وبتخذ هذا التأمل صورة المذاهب الميتافيزيقية التي تتجه الى المتعالي، ولكن هذه المذاهب لا تستطيع الا أن تقسم الينا وموزا مجردة ، لا معرفة بالمتعالي فهي « شفرة الشفرة »

وقراءة هذه اللغات هي الثغرة المفتوحة في الأشياء والتي نستطيع منها أن نطل على أعماق لا غور لها .

ويتحدث الينا المتعالي في لغة أخرى ههذه اللغة هي لغة الفشل أو الهزيمة ، ونحن نلتقي بها في حياتنا على صورة من الصور ، بل لا بد لنا من أن نلتقي بها ويمكن أن نجتمع في عبارة واحدة وهي « أن الكل فان » والنسيان ينتهي بأن يتطلع كل ما أراد الانسان تخليده ، والمضي هوة عميقة ينتهي فيها كل شيء فانفشل قانون شامل لا مفر منه سواء في مجال التفكير العقلي - حيث يصطدم افكر في بحثه عن المطلق بما هو نفسي ، أو في مجال التفكير العملي الذي ينتهي بمحاولته لأن يصل بالوسائل المبيدة للجنس البشري الى حد الكمال . بل يصيب الفشل الذات في محاولتها لادراك نفسها وتحقيق امكانياتها .

وكان من الممكن أن تنتهي فلسفة « يسيرز » عند هذا الحد الذي انتهت عنده فلسفة « سارتر » ، ولكن « يسيرز » يمضي معمقا تجربته الذاتية الى آفاق لم يتطلع اليها « سارتر » أو « هيدجر » ، وهذا ما يضفي على فلسفته طابعا خاصا أكثر عمقا ، فهو يقول ان الوجود يتكشف في هذا الفشل نفسه الذي يصبح حينئذ الباب الضيق الموصل الى المتعالي والابدية .

والواقع أن حرية الانسان في الاذعان لهذا المصير تحيل الفشل الى نجاح والهزيمة الى انتصار ، أو بمعنى آخر ان حب المصير هو نوع من الإيمان الذي يبلغ بنا الى المتعالي في وثبة واحدة دائمة ، وهناك يتبين لي انفشل على أنه نوع من الاختيار الذي يضعه الله في طريقى كيما أحاول اجتيازه . وليس معنى ذلك أن أبحث عن انفشل عمدا لكي يتم لي الإيمان . . كلا فان الفشل لا يكون فشلا حينما يتوقعه الانسان ، وانما الفشل الحقيقي هو ذلك الفشل الذي يصادفنا حيث كنا نتوقع النجاح ، ولا معنى

للفشل ان لم يخاطر الانسان بكل وجوده مخاطرة صادقة ينشد لها
النجاح ، أما توقع الفشل فهو نوع من القدرية Fatalisme الذي
يستنكره « يسبرز » *

وهذا الاخفاق يجب ألا يقودنى اذن الى السلبية لانها نوع من العنم
بل يجب ان امتقد دائما ان ثمة شيء استطيع ان اقمه بمد هذا الاخفاق .
فالاذعان للمصير ليس اذعانا سلبيا صرفا ، ولكنه اذعان ايجابي ، اذعان
فاعل ان صح هذا التعبير اذعان حر يصل بى الى المتعالى ، وفي هذه العبارة
يمكن أن تتلخص فلسفة « يسبرز » *

جابر ییل مارسل
(۱۸۸۹)

نبدأ فلسفة «جبريل مارسل» بتجربة ذاتية خاصة كما تبدأ كل فلسفة حقيقية لا تريد أن تخضع نفسها ، وكان «مارسل» يحاول في كل ما كتب أن يحتفظ لتجربته الحية بكل ظلالها وطموحها ، وروايتها المختلفة على عكس الفلسفات القديمة التي تريد أن تخفى هذا كله في شيء من الخجل أو الغرور .

وفلسفة «مارسل» فلسفة عينية عازفة عن التجريد « والمشكلة الرئيسية فيها هي مشكلة التعبير والاحتفاظ بكل ما في التجربة الذاتية من نقائص وعيوب .

* وند «جبريل مارسل» في باريس سنة ١٨٨٩ ، وأعد نفسه لتدريس الفلسفة ، ولكنه كان يقوم بالتدريس على فترات متقطعة إذ حملته رسالته نحو آفاق أوسع من التدريس فاشتغل بالنقد الأدبي والكتابة للمسرح ، والتأليف والموسيقى ، وأخذ يسجل خواطره الفلسفية في يوميات ظهر فيها بوضوح تأثره بالفلسفة المثالية التي أعقبت « كانت » وخاصة فلسفة « شلنج » ، ولكنه كان عدوا للودا لهيجل كما كان زميله الروحي « كيركجورد » وذلك لأن الفرد في فلسفة « هيجل » غارق ضائع في المطلق أو الروح المطلقة .

وكان «مارسل» يعتقد أن المسرحية هي أكثر أشكال التعبير امتيازاً لأنه يستطيع أن يخفي نفسه وراء أبطال مسرحياته ، وقد ورث هذا الحب للمسرح عن أبيه الذي كان يمضي مهوراته في قراءة المسرحيات لابنه قراءة ممتعة .

وهكذا امتزج الفن بالتفكير الفلسفي في شخصية «مارسل» بحيث لم يكن يستطيع أن يفصل الواحد عن الآخر .

وكان أبوه ملحداً متأثراً في ذلك بكتابات تين وسبنسر ورينان ، وكذلك عمته التي تولت تربيته بعد وفاة أمه وهو في سن الرابعة ، وكلاهما - العمه والأب ، كانا ينزعان إلى « اللادرية » أما الأولى فتعصو اللادرية الأخلاقية وأما الثاني فتعصو اللادرية الجمالية مما ولد في الطفل شعوراً قوياً بالقلق والحيرة .

وقد عانى مارسل في طفولته وشبابه من العناية الفائقة والمراقبة الدقيقة التي فرضها عليه أبوه وعمته وجدته لأمه ، فكان يشعر أن كل حركة من حركاته موضع تعليق ودراسة .

وكان يمقت المدرسة مقتاً شديداً مما أثار في نفسه فيعما بعد ثورة عارمة على مجموعة من التقاليد الاجتماعية .

وربما ارتبطت فكرته عن « الحضور » بشعوره القوي بحضور أمه رغم وفاتها وقد أشار إلى هذا الشعور في فلسفته بما لا يدع زيادة لاستزيد .

وفي الجزء الثاني من اليوميات نلمح أثر الحرب في تفكير مارسيل ، فعندما نشبت الحرب الأولى انتحى مارسيل بوحدة الصليب الأحمر واشتغل في قلم المخابرات للبحث عن المفقودين ولم يشترك اشتراكا فعلياً في الحرب لضعف صحته ، ولكن هذا العمل الذي كان يقوم به خلج على فلسفته سمة من الحزن والأسى العميق رغم تفأوله وأقباله على الحياة ولا يريد « مارسيل » أن يكشف عن الوجود عامه ، لكنه يريد أن يدرس الوجود في تفرد و تميزه كما يتحقق في « الأنا » وذلك لأن حل المشاكل الرئيسية التي تتصل بوجود الله أو وجود النفس وخلودهما لا يمكن أن يتم إلا داخل إطار فلسفة عينية لأن هذه المشاكل تتصل بوجودي أنا وتضعه في كفة الميزان .

فلكى افكر فيها يجب أن افكر في وجودي أولا وإن أكشف هذا الوجود والتعقده ولن يتم ذلك إلا بالتجربة والتجربة وحدها .

فلفلسفة « مارسيل » فلسفة عينية تجريبية ، ولكنها ليست نوعا من الاستبطان السيكلوجي أو الترجمة الذاتية لصرفة التي تهتم بتسجيل الحوادث اليومية الجارية وإنما تحاول هذه الفلسفة أن تعيد للتجربة الذاتية نقمها الوجودي ، أي أن تبحث عن معناها وقيمتها ودلالاتها وهذه الفلسفة تقوم بنوع من الأيقاظ الروحي للإنسان لا لكي يصل إلى الحقيقة ، وإنما لكي تظل روحه متعاشية إلى المعرفة باستمرار دون كلل أو وهن أو تكاسل ، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى المعرفة دون أن يتجه إليها بكل قواه ، وأن يقامر عليها بكل ما يملك ، وفي هذا يقول « مارسيل » أن كل مجهودي يمكن أن يعرف بأنه متجه نحو « إنتاج » - كم أنفر من استخلام هذا اللفظ الفزيائي ! - تيارات تبحث بها الحياة في بعض مناطق الروح التي تبدو أنها استكانت فيها إلى الفتور والانحلال .

وليست المعرفة عند « مارسيل » هي معرفة المتفرج الذي يقف وجهه لوجه أمام العالم ، أو انذى يتراجع يضع خطوات لكي يتمكن من الرؤية . . . كلا . . . فإن هذا النوع الخارجي من المعرفة هو أشد أنواع المعرفة سطحية ، وإنما عملية المعرفة عند مارسيل هي نفسها سر من الأسرار ، لأن الوجود سر لا ينفد ولا يمكن استهلاكه ، ولا نستطيع أن نقول أننا نملك المعرفة إذ أننا لا نملك إلا ما يمكن تقييده وحسابه ، وكل ما يمكن أن امرفه يظل جزءا لا متناهيا في الصفر إذا قيس إلى ما أجعله .

والمعرفة عند « مارسيل » عملية تنقيب وحفر مستمر للذات ، هي حل متصل للرموز وعملية دائبة من اللقاء الأضواء .

ويصطنع « مارسيل » في هذه العملية منهج « سرل » الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب ، فهو يقتطع من الواقع علاقة عينية ملموسة كالعلاقة بين الإنسان والغير أو شعورا من المشاعر التي تراوده كالأمل مثلا ، ثم يشرع في تحليل هذه العلاقة تحليل عميقا حتى يصل إلى ما يخفى خلف الظواهر العينية فهو يبدأ من الواقع ومن التجارب الشخصية ليصل إلى ما وراء الواقع، ولهذا يسمى يومياته « يوميات ميتافيزيقية » .

فالتواهر المختلفة تخفى وراءها الوجود ، فهي ليست حكايات يروها أحق كما يقول شكسبير — وإنما هذه التواهر تشارك في الوجود بوسيلة أو بأخرى .

وليست الفلسفة الحديثة إلا هربا من حل هذه المشكلة ، فهي إما أن تكون « لا أدري » وهذا المظهر السلبي مجرد حيلة للامتناع عن وضع المشكلة ، أو أن نرى في حاجة الإنسان الى تفسير وجوده الذي يخفى وراء التواهر صورة من صور « الجبائية أو الاعتقادية » التي حطمها نقد « كانت » المثالي وهذا النوع الأخير من الفلسفة ينكر كل ما هو شخصي في أية صورة من الصور بل وينكر كل ما هو « تراجيدى » أو « متعال » .

فالخطوة الأولى التي يجب أن نخطوها لكي نتخلص من هذين الموقفين هي أن نذهب للاتقاء بانفسنا ، وأن تكشف عن أعماق ما فينا من أصالة وتفرد وشخصية ، ثم أن نفكر فيما تكشفه لكي نتمكن من اكتشاف ما هو أعماق من ذلك ، لأن أعماقنا لا حدود لها ولا نهاية .

وبينا « مارسل » بالتفرقة بين موقفين يتخذهما الإنسان في الحياة هما « الوجود والملك » .

الغريزية في امتلاك الأشياء أو الخضوع لها والاستغراق فيها ، ومنع الآخرين من امتلاكها تجعل الإنسان مساويا للأشياء ، وهذا هو موقف « الملك » .

والملك نوعان ، ملك لشيء من الأشياء كان امتلاك هذا المنزل أو هذه السيارة ، أو هذه الصفة أو تلك ، وهذه الفكرة ترتبط بفكرة القوة .

أما الموقف الآخر فهو الذى يعلو فيه الإنسان على هذا المستوى لكي يشارك في الوجود .

لما هو الوجود ؟

وهنا يميز مارسل بين عبارتين طالما اختلط التمييز بينهما ، وتعذرت التفرقة وهما المشكلة والسر .

فالمشكلة شيء موضوعي يوضع أمامي لحله ، كما توضع الصخور في طريقي — دون أن أكون متضمنا فيها — فالمشكلة شيء خارجي بحث تقف منه الذات موقفا منفصلا تمام الانفصال ، فحل مشكلة هندسية مثلا لا يؤثر على مصيرى ولا يعرض حياتى أو وجودى للخطر .

أما السر فمسألة يوضع فيها وجودى كله موضع الاعتبار — فهو ينطوى في داخله على الذات ، ولا يمكن أن يجعله الإنسان موضوعا للفكر إلا إذا جعل نفسه موضوعا للفكر كذلك ، فلا فرق بين أن تسأل ما هو الوجود ، وبين ما هو وجودى أنا ، والسر شيء لا يمكن تحديده وتعريفه ؛ وكل ما نستطيع أن نفعه هو أن نتعرف عليه بنوع من الوجدان . فالسر مثلا يستطيع أن ينظر اليه الإنسان من انخارج طالما لم يحدث له ، أما إذا أصيب الإنسان بشر ما ، فإنه لا يستطيع أن ينظر اليه نظرة موضوعية

لأنه يصبح متضمنا فيه ومرتبطة به ، والحرية كذلك لأنها فى باطن الفكر الذى يحاول البحث عن هذه الحرية ، والحب سر من الاسرار لأننى أرتبط فيه بوجودى كله . وهذه الاسرار جميعا مظاهر لشيء واحد هو الوجود .
 - حينما أتساءل ما هو الوجود أشعر أننى الذى أضع السؤال - موجود - فالوجود ليس شيئا امامى وإنما فى . فالوجود أذن هو السر الأكبر أو سر الاسرار ولا حل له لأنه ليس مشكلة ، وهو حاضر حاضرا دائما ، ولذلك فأننا نستطيع أن نشارك فيه دون أن نملكه ، وأن نعرف عليه دون أن نعرفه .

وعلى هذا فأننا لا نجد فى الميتافيزيقيا أية مشاكل ، وبالتالى لا نتقدم فيها أى تقدم ، لأن التقدم لا يكون الا فى الفكر الموضوعى الذى تغلب على المشاكل التى توضع فى طريقه ، وإنما الميتافيزيقيا عبارة عن سلسلة من الاسرار تقضى حلقاتها بعضها الى البعض الآخر ، وتقوم الواحدة الى الأخرى لأنها جميعا تشترك فى سر واحد هو سر الوجود .

ويعتقد «جبريل مارسل» أن عدم انفرقة بين السر والمشكلة من الأسباب التى قضت على « الدهشة » وهى المحرك الأول للفكر الفلسفى .

فقد أصبح الانسان فى نظر العلم الحديث عبارة عن مجموعة من الوظائف الحيوية ، والاجتماعية ، أما الوظائف النفسية فيحاول البعض ارجاعها الى الوظائف الحيوية ، بينما يحاول الآخرون ادخالها ضمن الوظائف الاجتماعية اذ أن هذه الوظائف النفسية فى نظر العلم لا تقوم بنفسها ، ومثل هذا التصور أى ارتباط الانسان بوظائفه يمت على اليأس والحزن ، لأنه يجعل من الانسان كائنا حيا يتصرف وفقا لوظائفه المقدرة له دون أن يكون له وجود يتميز عنها ، فضلا عن ذلك أصبحت فكرة الميلاد والحب والموت أشياء طبيعية جدا بالنسبة لهذا العالم الذى تسود فيه فكرة الوظيفة ، بينما هى بالنسبة للفيلسوف باعثة على الدهشة والتأمل الطويل والتفكير المتصل .

والوجود فى حد ذاته هو أول الأشياء الباعثة على الدهشة ، بل هو التجربة الأولى التى يتركز عليها كل تفكير ، وهو نقطة البداية فى للبحث الفلسفى . أنا موجود . . هذه هى الحقيقة الأولى ، فديكارت كان مخطئا أشد الخطأ حينما قال . « أنا أفكر » اذن فأننا الوجود ، لأن الوجود فى حد ذاته أشد وضوحا من التفكير ، أو الحقيقة الأولى التى لا تحتاج الى اثبات أو برهان أو قياس ، والتفكير لا يمكن أن يتم بلا وجود ، لأن الوجود سابق على كل تفكير .

والشعور بوجودى يرتبط أول ما يرتبط بجسمى ، وشعورى بجسمى يضع العالم فى اللحظة نفسها التى يتم فيها هذا الشعور ، فوجود العالم اذن لا ينفصل عن الشعور بوجودى ، وفى هذا قضاء على مشكلة العالم الخارجى وهى المشكلة التى شغلت الفلسفات المادية والمثالية على السواء ، ومن الواضح أن « مارسل » ليس مثاليا أو ماديا لأنه يقضى على المشكلة فى مهدها ، اذ لا معنى لاتصال وجودى عن وجود العالم

ما دام لي جسم ، والتجربة البدائية الأولى تؤدي بنا الى الاعتراف بالاتحاد بين النفس والجسم وبين النفس والعالم .

ولا يعنى « مارسل » بالجسم ما يتبدى للآخرين على انه شيء من الاشياء وانما هو يعترف بالجسم على انه الطريقة الخاصة التى يحيا بها الانسان وجوده ، « لأن الانسان لا يستطيع أن ينسلخ عن جسمه أيا كان موقفه من الوجود فالجسم هو الوسيلة التى تنتسب بها الى العالم » .

والواقع ان مارسل يهتم اهتماما بالغا بفكرة الجسم ، والجسم عنده يجمع بين الذات والموضوع فى آن واحد ، وهو الوسيط الذى لم يستطع « ديكرت » أن يكتشفه بين النفس المفكرة والعالم الخارجى . وحينما أؤكد أن شيئا ما له وجود فذلك لاننى أربط بينه وبين جسمى ، بل أن العلاقة القريبة الكائنة بينى وبين جسمى تلون فى الواقع كل حكم وجوى أقوم به ، فهى اذن سر من الأسرار لانها ليست علاقة موضوعية ، أو علاقة ملك avoir . فالجسم ليس أداة استخدمها لاننى لا أستطيع أن أميز جسمى عن نفسى ، فانا جسمى ، ولكن هل هذا هو كل ما فى الأمر ؟ كلا .. فان فى ذلك قضاء منى « الأنا » اذ يصبح الجسم حين ذلك هو وحده الموجود ، بينما الواقع ان جسمى لا يستطيع أن يوجد وحده ، والا أصبح جثة ، فانا لا أتميز عن جسمى ، وهذا هو موضع الغرابة فى هذه العلاقة ، وموطن السر .

ولكن ما معنى هذا الوجود المتجسد ؟ incarnée .

الوجود عند (مارسل) - وهو يتفق فى هذا مع الفلاسفة الوجوديين - هو أن يصنع الانسان نفسه بأن يعلو عليها ويتجاوزها صاعدا نحو المتعالى ، وهذا الطلو أو التصاعد لا يكون بغير إيمان ، والايمان لا يكون بالفكر وانما يكون بالإرادة .

والانسان لا يستطيع أن يفهم نفسه الا اذا كان وجوده كله متفتحا على الله وعن طريق تحليلنا لموقفين يتخذهما الانسان فى الحياة نستطيع أن نلقى أضواء على معنى الوجود ، وهذان الموقفان هما الأمل والوفاء .

ويهتم « مارسل » بتحليل هذين الموقفين تحليلا عميقا وافية وفى كتابه « الانسان المتجول » يحاول أن يشيد ميتافيزيقيا للأمل .

وهو يعتقد أن الأمل هو نسيج الروح الذى منه صنعت ، وهو بالنسبة اليها كالتنفس لا غنى عنه بالنسبة للكائن الحى ، فهو التركيب الطبيعى للوجود الانسانى وليس معنى ذلك « أن « مارسل » يتجاهل القلق الذى اعترف به الوجوديون جميعا وخاصة ذلك القلق الذى يثير فى النفس فكرة الموت ، فهو يقول ان القلق أمر طبيعى ، بل ضرورى أيضا ، وحياة « مارسل » وتجربته الذاتية لا تخلو من القلق الذى يفضى الى اليأس ، وليس الأمل مجرد رد فعل نتخذه للدفاع عن أنفسنا ضد رزايا الحياة ومحنها ، وانما هو سلوك معقد يتألف من مواجهة العقبات التى تصادقنا والتسليم بوجودها . مع التغلب عليها وتحويلها من

عوامل معوقة للنمو الفردي الى وسائل تصطنعها الذات لتحقيق امكانياتها وتأكيد نفسها . فالأمل هو استغلال للعقبات التي كان من الممكن أن تقود الى اليأس ، هو ملكة البله من جديد ، وبلا انقطاع .

سما هي القيمة الاساسية التي يقوم عليها الأمل ؟

ان المحرك الأول في الأمل هو الاقبال على الحياة والحماس الذي لا يقبل الهزيمة ، والذي يؤمن دائماً بأن من الممكن الاستفادة من التجربة .

ومن الوجهة الميتافيزيقية يتضمن الأمل برهانا على المتعالي ، لأن الأمل هو هذه القوة التي تدفعنا دائما الى الصعود المستمر ، والاتجاه نحو شيء أعلى من الواقع الذي تعيش فيه الذات . وهو أشبه ببرهان الكمال الذي اتخذه « ديكارت » لاثبات وجود الله ، ويتلخص هذا البرهان في أننا ما دمنا نفكر في الكمال واتكامل يقتضي الوجود لأن العلم نقص ، فلا بد أن يكون هناك كائن كامل موجود هو الله . وكذلك الأمل ينطوي على الاعتقاد بأن للحياة معنى ، وأن المجهود الإنساني الحقيقي لا يمكن أن يذهب سدى ، وأن الغائبة تشيع في الحياة وأننا نشترك في هذه الغائبة ونساهم فيها بوجودنا ، ونعمل على أن يشارك غيرنا في الوجود دون أن نعوق تقدمه نحو تحقيق نفسه ما دام يهدف الى مثل عاليا واحدة .

وتجربة « الوفاء » تكشفنا أيضا عن معنى الوجود الذاتي ، وتفتح الطريق لذلك الوصول الى المتعالي ، والوفاء معناه أن يتسكك الإنسان بكلمته ويرتبط بالوعد الذي قطعه على نفسه أيا كانت الظروف والاحوال المتغيرة فانا حينما اعد أقيد مستقبلي كله . لأن الوعد يلزمنا بأن تظل مشاعري كما كانت حينما قطعت هذا الوعد على نفسي وهذا مستحيل لأن الحياة والشعور في تغير مستمر كما أوضح برجنسون بحق فانا اذا أتى بوعدى لا أخلص لنفسي لأننى سأفعل حينئذ ما يخالف شعورى ويتعارض معه .

فالوفاء يضعنى في محنة .. ولكن الوجود نفسه يخرجنى من هذه المحنة ، لأن الالتزام لامعنى له اذا جعلنا الذات وحالاتها الشعورية شيئا واحدا ، فهناك عنصر دائم ثابت لا يتغير فينا بتغير الحالات النفسية ، والوعد هو ارتباط هذا العنصر الذي يتعالى على الحالات النفسية ويتجاوزها ، والذي يمكن أن يعد أعلى من النفس ، وهو عنصر لا يختلط بالموقف الراهن وإنما يتعالى على الحاضر وعلى المستقبل مما لأنه لا يتقيد بالواحد أو الآخر ، وإنما يتقيد بكلمته ووعده فحسب ، وارتباطى بوعد معين يجعلنى أقيم داخل ذاتى درجات بعضها أعلى من البعض الآخر ، وفي القمة مبدا أعلى أرتبط به وفى أسفل السام حياة تظل تفاصيلها مجهولة بالنسبة الى ، ولكن هذا المبدا الأعلى يظل مسيطرا عليها أيا كانت هذه التفاصيل .

والوفاء أيضا يقتضى الحرية ، لأنه لا معنى لوعد نكون مجبرين

عليه بل ان الوعد الحقيقي هو الذى يحتتمل فى كل لحظة ان نحتربه، وبذلك يتخذ معناه والا كان اضطراراً .

والواقع ان الحرية تعرض ذاتى للخطر ، لانها امكانية لخيانة نفسى ، او بتعبير فلسفى ، هى امكانية لسلب داخلى ولكننى أستطيع بها أيضاً ان احقق نفسى واؤكد ذاتى كشخص .

ولكن كيف يكون ذلك ؟ . يكون باحتفاظى بالوحدة والثبات وسط ما تتصف به الحياة من كثرة وتشتت ، وان اعترف بالماضى واواجه الحاضر واصنع المستقبل بنوع من الابداع المستمر لنفسى . ابداع هو والوفاء شيء واحد .

وليست الحرية هى ان اقوم بافعال لامعنى لها ولا دافع كما يقول «أندريه جيد» ، لان هذا التعبير نفسه متناقض ، والفعل الذى لا يرتبط به المعامل ولا يعد مسئولاً عنه لا يعد فعلاً ، ففى الحرية التزام ومسئولية والفعل الحر هو الوسيلة التى أحقق بها نفسى ، فالحرية والوجود والفعل والشخصية كلها حقيقة واحدة .

والوفاء الحقيقى يظل يتدرج بنا حتى نبلغ الله ، لان الله هو الكائن الذى يبادلنا الوفاء المطلق ولا يتخلى أبداً عن الانسان . وكل أنواع الوفاء ما هى الا نداء من الله لكى يشهد على وفائنا ، ولكى يضمه ويحفظه ، والارتباط بشخص ما يصبح فى نهاية الامر شهادة .

وهذه الصلة بينى وبين الله - وهى صلة بين شخصين - يجب ان تكون بالنسبة الى مبدأ للابداع الحقيقى ، لاننى بالصلاة والعبادة اشارك فى منيع وجودى وفى اتحاد لا يبلغ مداه التعبير ، وواجبى اذن هو ان اكون مهيناً دائماً لتقى الوحي ، ومتأهباً للاتحاد مع الله .

فالإيمان عند (مارسل) عبارة عن دعوة أو نداء لا ارغام فيه أو اضطرار ويصبح الاتحاد أو الكفر حينئذ فى نظر المؤمن رفضاً وانكاراً أو عزوفاً وانصرافاً .

والإيمان عند (مارسل) ليس هروباً من القلق الذى تبعته الحياة فى النفس ، بل على العكس من ذلك نجد أنه وليد السعادة والارتياح والاطمئنان وفى هذا يقول «مارسل» . « لقد تولد الإيمان فى نفسى فى لحظة من لحظات التوازن الاخلاقى أحسست فيها أننى سعيد سعادة استثنائية » .

والإيمان ليس وفاء لمعتقدات معينة ولكنه أشبه بالوفاء لشخص ما وهو يجعل الله حاضراً ، وكاننى أتحدث اليك « أنت » .

والعلاقة بين «الأنأ» و «الأنت» هى أيضاً سر من الأسرار كالعلاقة بين النفس والجسم ، وكما أن الشعور بالواحد يقتضى الشعور بالآخر ، فان فى مجرد الشعور «بالأنأ» شعور بالغير أو بك «أنت» ، فلا انفصال فى التجربة للواحد عن الآخر ، واكتشاف أحدهما يتم فى لحظة واحدة مع اكتشاف الآخر .

وهناك آخر مطلق أو « أنت » مطلق هو الله . ولا يمكن أن تتحقق ذاتي الا بعد الارتباط بالله عن طريق الايمان .

والتجربة التي تكشف لي عن الآخر هي تجربة الالتزام أو الارتباط نفسها لأنها تكشف عن الأنا والأنت في وقت واحد . والارتباط يتم بالغير فتحن لا نرتبط بالأشياء ، ولا يمكن أن نطلب منا الأشياء أن نفي بوعودنا مثلا . حقا من الممكن أن يرتبط الانسان بمثل أعلى أو رسالة معينة ولكن الشرط الأساسي لهذا الارتباط هو أن تتشخص الرسالة أو المثل الأعلى في زعيم أو مفكر أو فيلسوف ، لأن الصيغة المجردة لا يمكن أن تطالبنا بشيء ، بل على العكس هذه الصيغة مدنية بالوجود الى الفعل الذي أضعه بها .

ولكن الا نستطيع أن نقول اننا في حالة التمسك بمثل أعلى انما نرتبط بأنفسنا ، وأن الوفاء يعود في نهاية الأمر الى علاقة بيننا وبين أنفسنا ؟ ألسنت حينما أفى بوعودي انما تؤكد وحيدة شخصيتي وتكاملها ؟

الواقع أن مثل هذه النظرة تسلب الوفاء طابعه الأصيل لانه يستحيل عندئذ الى رغبة قوية في الاحتفاظ بالكرامة والتشبث بالفرور الانساني . والحقيقة اننا نرتبط بالآخر على أنه شيء مختلف عنا ، فالأشياء جميعا تختلف عنا ، وانما نرتبط به على أنه حرية وشخصية مختلفتان عن حريتنا وشخصيتنا .

والارتباط أو الالتزام لا بد أن ينشأ عن دعوة من الآخر لنا ، لأن الآخر ان لم يكن محتاجا الي ، فلا داعي للارتباط به . فالارتباط يقتضي الكرم والبلد والتضحية ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين الشخص المشغول بنفسه المنطوي على ذاته ، الاناني الذي ينظر الى وجوده باعتباره ملكا يخشى أن يفقده أثناء عملية العطاء والمنح ، وبين اشخص الذي يفتتح وجوده للغير ، بل الذي ينسى نفسه ويثق في الغير ، بل يعتقد أن البلد والعطاء هما الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يخلق شخصيته .

فالاصل في الوجود أن يكون مشاركة Co-existence في الوجود ، وأن يتخذ صيغة « نحن » لا « أنا » فحسب ، وهذه المشاركة لا تقتصر على مجرد المعية في الزمان والمكان ، أي في مجرد الوجود مع الآخرين وانما هي حضور متبادل واندماج ، وهذا ما نشعر به في الصداقة والحب ، حتى بعد موت من نصادق أو نحب . والموت هو محك الوفاء الخالص لأن الحضور هاهنا يتخذ معناه الصادق وتسقط منه علائق الوجود الواقعي ، أو الآخر بوصفه شيئا من الأشياء ، فألعب إذن ، أقوى من الموت لأنه يحتفظ بحضور الآخر رغم اختفائه من العالم .

وكذلك الايمان يجمع من الله حضورا Présence بكل ما في الكلمة من معنى ، لأن الله هو « الآخر » المطلق وهو « شخص » تقوم

الصلة بينه وبيننا على أساس من الحوار والصلاة ، والصيغة الحقيقية للاعتقاد في الله ليست هي « أعتقد أن .. » وإنما « أعتقد في .. » فالاعتقاد عبارة عن فعل من أفعال الثقة في شخص ، أى أننى أثق بالله ، فأرتبط به بكل وجودى وكيانى ، وهذا الفعل لا يصدر عن الفكر المجرد ، ولكن عن وجود الانسان المؤمن كله .

وفى اللحظة التى يرتبط فيها الانسان بالله يشعر أنه ليس مخلصا كل الاخلاص فى هذا الارتباط ، أو على الأقل يشعر أن اخلاصه ليس كافيا لارتباطه بأشياء أخرى دينوية تبعده عن الاستفراق الكلى المطبق فى الله ، وهنا يصبح إيمانه انتظارا أو أملا فى أن يهرع الله الى الأخذ بيده والاسراع الى نجاته وتخليصه من شوائب الضعف والعجز التى تقعد به عن بلوغ مرتبة الايمان الخالص .

فالمؤمن من لا يستطيع أن يعتمد على نفسه وعلى قواه الخاصة فحسب بل لا بد من أن يثوب الى الله ، وينيب إليه لكى يرفعه الله الى ملكوت السماء .

وهكذا نجد ان فلسفة « مارسل » متفتحة على العناية الالهية ، وأن التجربة الأساسية فى هذه الفلسفة هي « الايمان » بالله ايمانا مطلقا وأنها تسلك سبيل التصوف المسيحى حتى تصل الى غايتها وتحقق هدفها من الاتحاد بالله والاستفراق فيه والاستجابة الى دعائه .

خاتمة ..

لأدعى بعد هذا العرض الوجيز لتلك الأشكال من أشكال الوجودية أنني قد وفيتها حقها من الدراسة والبحث ، ولذلك فأننى لا أستطيع أن أقف منها موقف الناقد ، فأقع فى ذلك الخطأ الجسيم الذى يقع فيه قوم يصبون لاذع نقدهم . وقارص أومهم على أفكار وآراء لم يكفوا أنفسهم عناء فحصها ودراستها ، بل إن منهم من يعترف بأنه لم يقرأ عنها شيئاً ، ومع ذلك فإنه يضم صوته إلى تلك الأصوات الناقدة متأثراً بالاضجة الهائلة التى تحدثها تلك الأصوات من جهة ، وبما يراه من الانفصال المبتذلة الفاجرة التى يقوم بها دعاة الوجودية - وما هم من الوجودية فى شئ . . من جهة أخرى .

إن كل نقد للفلسفات الوجودية دون فهم عميق لجوهرها ومراميها وغاياتها مضیعة للوقت ، وعبت لا طائل وراه .

والواقع الذى لا يستطيع المرء انكاره مهما أوتى من موهبة على الاجحاف والتضليل هو أن الفلسفة الوجوديين قوم تعمقوا بحث الوجود الانسانى ليصلوا الى أبعد أغواره ، وانكبوا على تحليل تجاربهم الذاتية تحليلاً دقيقاً قلما أتبع لغيرهم من الفلسفة القدماء . وهم فى هذا التحليل جادون كل الجد ، - يريدون أن يصلوا الى إقامة فلسفات جديدة جديرة بهذا الاسم . وقد تجد فى هذه المحاولة ثغرات واضحة أو ضيقة ، ولكن هذا كله لا يقدح فى قيمة هذه المحاولة وخصوبتها وراثتها ، وأن من الممكن للفيلسوف الحق أن يستخلص منها عناصر قيمة ذات دلالة كبيرة فى البحث عن الغاية من وجود الانسان وعن الشروط التى لابد منها لكى يحيا حياة أصيلة حقيقية .

والشئ الواضح الذى يمكن أن نستخلصه من هذا العرض السريع هو أن الوجوديات جميعاً تتجه اتجاهاً ملحقاً عنيداً نحو « الذاتية » وقد يكون هذا الاتجاه مبالغاً فيه فى بعض الأحيان ، ولكن هذه المبالغة ضرورة تاريخية إن صح هذا التعبير - فإن هذه العصور التى سبقت ظهور الفلسفة الوجوديين اتجهت الى الموضوعية اتجاهاً مبالغاً فيه أيضاً بحيث قدمت الذات ضحية على مذبح الموضوع وفسرت الحياة بالآلية ، وأنكرت الفردية فى سبيل المجموع ويتضح ذلك لأوضح بيان فى الفلسفات الموضوعية ونظريات دوركيم فى علم الاجتماع والسلوكية فى علم النفس حتى أصبحت المشاكل الانسانية تحل بالاحصاءات وبالتجارب التى تجري فى المعامل الكيميائية .

ولكى يتم التوازن كان لابد من حدوث رد فعل مضاد يتجه نحو

الذاتية هو ذلك الذى لمسناه فى الوجوديات الحديثة بحيث رأيناها تهتم كل الاهتمام بمشاكل الانسان اليومية ، وبحياته الواقعية العينية الخاصة .

فالامر الذى لا يمكن انكاره هو أن الفلسفات الوجودية انسانية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، فقد جعلت من الانسان صانعا لمصيره مبنعا لقيمه الخاصة فألقت بذلك على عاتقه مهمة شاقة عسيرة كانت بلا ريب سببا فى نفور الكثيرين من هذه الفلسفة المتعبة المجتهدة التى تلقى العيب كله على كاهل الانسان دون أن تترك له عذرا فى التخل عن هذه المسئولية ، أو ملاذا يستطيع أن يلجأ اليه هربا منها .

والواقع ان الفلسفات الوجودية سواء الملحدة منها أو المؤمنة تتفق جميعا فى شئ واحد ، وهو ضرورة العلو على الذات وتجاوزها باستمرار ، وفى هذا العلو وذلك التجاوز تحقق الذات نفسها وتملك زمام وجودها .

كما انها تتفق جميعا فى التنبيه على دراسة « الغير » وصلة الذات بالآخرين دراسة وافية ، وهى فى هذا المجال تفتح فتحا جديدا فى تاريخ الفلسفة ، وتطرق بابا لم يطرقه أحد من قبل .

ومهما يكن من أمر ، فان الفلسفات الوجودية فلسفات مليئة بالأفكار الحسنة جديرة بالدراسة الفاحصة والتأمل العميق .

وإذا كان هذا الكتاب قد أقنع بعض الناس بأن الوجوديات شئ آخر غير تلك المبادىء والمهازل التى يرونها ويسمعون عنها ، فأننى أكون قد بلغت الغرض منه وأصبحت الفأية التى إليها سعييت .

الفهرست

الموضوع	صفحة
مقدمة	٣
کیر کجورد	١١
تیتشه	٢٣
مارتن هیدجر	٢٩
جان بول سارتر	٤١
کارل یسپرز	٥٧
جابرئیل مارسل	٧١
خاتمة	٨١



الذآار القومية للطباعة والنشر

١٥٧ شارع عتيق - مدنة القدس

٤١٠١٢ / ٤٠٧٥٣ } رقم
٤٠٨١٤ / ٤٠٥٨٨ }



مطالغ الذاز القومنية

١٥٧ شاع عنبية - روض الفرج

٤١-١٤ - ٤-٧٥٣
٢-١١١ - ١-٥٨٨

تلفيز

Bibliotheca Alexandrina



0209136

المن ١١ قرش

العدد ٤